2.ª edición

JAIME NUBIOLA

LA RENOVACIÓN PRAGMATISTA DE LA FILOSOFÍA ANALÍTICA



Una introducción a la filosofía contemporánea del lenguaje

EUNSA



[illegible]
de la philosophie analytique

Une introduction
à la théorie contemporaine
du langage

La renovación pragmatista
de la filosofía analítica

Una introducción
a la filosofía contemporánea
del lenguaje

Serie: Filosófica

JAIME NUBIOLA

LA RENOVACIÓN PRAGMATISTA DE LA FILOSOFÍA ANALÍTICA

Una introducción a la filosofía contemporánea del lenguaje

Segunda edición



EDICIONES UNIVERSIDAD DE NAVARRA, S.A.
PAMPLONA

Primera edición: 1994
Segunda edición: 1996

ISBN: 84-313-1402-8
Depósito Legal: NA 442-1996

Ilustración de la cubierta:
«La sibila y el profeta», detalle, de Andrea Mantegna, h. 1495,
The Cincinnati Art Museum, Cincinnati, Ohio, USA

Imprime: LINE GRAFIC, S.A. Hnos. Noáin, s/n. Ansoáin (Navarra)

Printed in Spain - Impreso en España

Ediciones Universidad de Navarra, S.A. (EUNSA)
Plaza de los Sauces, 1 y 2. 31010 Barañáin (Navarra) - España
Teléfono: (948) 25 68 50 - Fax: (948) 25 68 54

Indice

Introducción

El origen de este libro se encuentra en el proyecto docente que preparé en Harvard en el verano de 1992 para un concurso a una plaza de profesor titular de Filosofía del Lenguaje. En aquellos maravillosos meses de trabajo intenso, facilitado por la magnífica Widener Library y por el apacible aislamiento de la Robbins Library en Emerson Hall, me persuadí de que en la dilucidación filosófica del estatuto del lenguaje se cifra, en cierto sentido, tanto el propio futuro de la filosofía académica como el efectivo progreso en la comprensión de nosotros mismos y de nuestra actividad comunicativa.

Respecto a lo primero, Alasdair MacIntyre ha puesto de relieve en los últimos años que el aprendizaje de la filosofía y de las virtudes intelectuales y sociales que esta reflexión requiere sólo es posible dentro de una tradición de conocimiento. Como contraste, la abigarrada pluriformidad de la discusión filosófica en las últimas décadas puede haber abonado la falsa impresión de una efectiva inconmensurabilidad de las teorías y ha dado pie al anuncio postmoderno de la definitiva disolución de la filosofía en la conversación

general de la humanidad. En estas páginas defiendo la adopción de un enfoque pragmatista para la filosofía del lenguaje que en cierto sentido es tradicional y en cierto sentido novedoso. La tradición en la que se inserta mi reflexión es la corriente analítica que ha estado en el centro de la filosofía angloamericana en este siglo. La novedad estriba en la decidida voluntad de apertura a las diversas ciencias del lenguaje y la comunicación a las que la filosofía aporta su peculiar naturaleza reflexiva. Mi aproximación aspira a una efectiva articulación de los saberes en la búsqueda multidisciplinar de una mejor comprensión de aquella dimensión constitutiva de los seres humanos, considerada siempre la más importante pero que hasta ahora conocemos de modo muy insuficiente. Esa aspiración a la unidad conjuga tanto el respeto a la autonomía de los saberes más especializados, como la convicción acerca de la fundamental capacidad de la razón humana proseguida colectivamente de alcanzar la verdad, aunque sea sólo parcial y provisoriamente.

En última instancia, tanto el reciente resurgimiento del pragmatismo en los Estados Unidos como el progresivo acercamiento de la investigación académica a las industrias del lenguaje, muestran con claridad la insuficiencia del relato cientista dominante en las últimas décadas, así como su paulatina sustitución por una aproximación más global de la multidimensionalidad humana y de la propia complejidad del progreso cognoscitivo. Mi convicción acerca de esta transformación pragmatista de la filosofía analítica es deudora en especial del magisterio del profesor Hilary Putnam, que tan amablemente me acogió por dos veranos como *Visiting Scholar* en el Departamento de Filosofía de Harvard. El propio título de este libro nació probablemente de su *Renewing Philosophy*, cuyo manuscrito en su día me facilitó. Su ex-

perta revisión de la evolución histórica del movimiento analítico y su certera crítica del realismo materialista, del cientismo positivista heredero del Círculo de Viena, me sirvió de guía eficaz para adentrarme en la historia de la filosofía analítica.

Pero además de mostrar las causas del fracaso del fundacionalismo, Putnam ha intentado en estos últimos años esbozar las líneas principales de un realismo de rostro humano, de un pluralismo no relativista que reconoce en Charles S. Peirce su fuente original de inspiración. Uno de los atractivos de este modo de hacer filosofía es que aspira a aunar en un campo único de actividad intelectual tanto el rigor lógico como la relevancia humana, que durante décadas constituyeron los rasgos distintivos de dos modos opuestos de concebir la filosofía en el ámbito angloamericano. Como escribiera el novelista Walker Percy, en nuestra cultura el ser humano es una criatura dividida entre biología y gramática. Ni la una ni la otra ofrecen una explicación satisfactoria del ser humano, pero tampoco las dos a la vez, pues se pasa de la biología a la gramática sin explicar ese salto que incluso en términos evolucionistas resulta tan extraordinario. Por eso, pienso que lo que nuestro tiempo necesita es teoría articulada con la vida, esto es, necesita una reflexión filosófica modesta, consciente de sus limitaciones, pero conocedora al mismo tiempo de la formidable riqueza que encierran las diversas tradiciones científicas y de la imprevisible potencia que tiene el trabajo investigador realmente multidisciplinar.

En este sentido, mi agradecimiento se dirige de modo especial al profesor Alejandro Llano por muchos motivos, también por sus sugerencias a la primera versión de este texto, y en particular por su generoso impulso en favor de esa articulación de los saberes de la que él es vivo ejemplo

personal. Debo gratitud también a Jorge V. Arregui, Marian Arribas, María Cerezo, Angel d'Ors, Paloma Pérez-Ilzarbe, Dora Sánchez y Anabel Soler por sus observaciones y comentarios al borrador de este texto, así como a los alumnos de la Sección de Filosofía de Navarra, cuyas preguntas siempre interesantes fueron el resorte de muchas de las páginas de este trabajo y me movieron finalmente a publicarlo.

Aspiraba a que este libro tuviera un estilo sencillo y expositivo, de forma que pudiera ser leído por estudiantes universitarios de filosofía, lingüística, filología y ciencias de la información como una introducción –entre otras posibles– a la filosofía contemporánea del lenguaje. A pesar de haber reescrito muchas de sus páginas en busca de una mayor claridad, el texto que doy a la imprenta sigue siendo deudor de la circunstancia administrativa que motivó su redacción inicial. Atendiendo a esa finalidad introductoria, he limitado la bibliografía al elenco en las páginas finales por orden alfabético de las obras que expresamente cito a lo largo del texto mediante el sistema de autor/año/página. Por último, agradezco gustosamente la generosa ayuda prestada por Adolfo Castaño en la composición del libro y por Juan Marrodán en la preparación del índice onomástico.

Pamplona, 11 julio 1994

Prólogo a la 2.ª edición

Han pasado casi cuatro años desde que escribí este libro. La evolución de la filosofía angloamericana en este corto espacio de tiempo viene a confirmar –me parece– la tesis principal defendida en estas páginas. Como muestra significativa de ello puede señalarse la llamativa expansión en estos años del estudio de C. S. Peirce y la tradición pragmatista norteamericana en la comunidad filosófica internacional.

Debo gratitud a los lectores, colegas y alumnos que prestaron atención a mi trabajo. En especial a D. Aísa, J. V. Arregui, M. J. Baños, E. Forment, C. Goñi, H. Marín, F. Martínez, D. Natal, J. Shonibane y P. Zorita, que lo recensionaron en revistas de filosofía, y a los alumnos de 5º de Filología (1994-95), que detectaron varias erratas. También quiero agradecer a Ediciones Universidad de Navarra su interés por acometer esta nueva edición, en la que me he limitado a corregir esas erratas y a introducir con la ayuda de Adolfo Castaño algunas mejoras tipográficas.

Pamplona, 28 enero 1996

1. LA FILOSOFÍA DEL LENGUAJE

Es ya un lugar común considerar que una de las características más importantes de la filosofía de nuestro siglo ha sido lo que Gustav Bergmann denominó el *giro lingüístico* de la filosofía, que puede caracterizarse como la tendencia a tratar los problemas filosóficos a partir de la forma en que aparecen en el lenguaje. "Los problemas filosóficos –explicaba Acero al desarrollar esta idea– no sólo se plantean hoy día como cuestiones o interrogantes sobre supuestas entidades como la materia o el conocimiento, sino que se los formula y aborda incardinados en su realidad lingüística. No "¿qué es el conocimiento?", sino previamente "¿qué queremos decir cuando afirmamos que conocemos que...?", o "¿qué condiciones son necesarias y suficientes para que podamos decir, con verdad, que sabemos que...?" No "¿qué es la realidad" sino "¿qué significa la afirmación de que algo es real?", etcétera" (Acero, Bustos, y Quesada 1989, 16). Sin duda esta afirmación es válida, dentro de la validez que

pueden tener afirmaciones de un carácter tan general, pero la historia de la filosofía occidental abona la impresión de que la mayor parte de la producción filosófica ha sido siempre esencialmente reflexión acerca de palabras. No es, por tanto, este giro lingüístico una mera cuestión de sensibilidad léxica –presente desde el inicio histórico de la reflexión filosófica–, sino que se trata más bien de una profundización epistemológica en la naturaleza de las expresiones lingüísticas, derivada en buena medida del estudio de las matemáticas y del lenguaje que ha hecho posible su vigoroso desarrollo en los dos últimos siglos. Por esta razón parece certero reconocer que la filosofía del lenguaje en cuanto disciplina filosófica no tiene siquiera doscientos años de antigüedad (Dascal et al 1992, xiii).

El movimiento positivista, por influjo de Russell, Carnap y Wittgenstein, difundió la idea de Frege de que el estudio del significado lingüístico era el punto de partida adecuado para la filosofía, con el que se lograría un acuerdo muy superior al de los otros puntos de partida tradicionalmente propuestos como el de la naturaleza de los conceptos o el de los primeros principios metafísicos y epistemológicos. Pero en el giro lingüístico de la filosofía que se produjo en los años cincuenta confluyeron –como ha señalado Tyler Burge (1992, 11-12)– dos tradiciones muy distintas: de una parte la tradición del positivismo lógico, que derivaba del intento de Frege de encontrar un lenguaje perfecto para expresar la estructura de las matemáticas, y de otra la tradición procedente de G. E. Moore que para abordar los problemas filosóficos otorgaba primacía a los juicios de sentido común y a las prácticas ordinarias habituales en otros campos de la actividad humana. Ambas tradiciones consideraban la filosofía del lenguaje como el punto de partida de la

filosofía y ambas mostraban un notable desdén hacía la historia de la filosofía. Les separaba, en cambio, su talante respecto de la ciencia y del lenguaje ordinario: mientras la tradición de origen fregeano tomaba la ciencia, la lógica o las matemáticas como la fuente de inspiración para la investigación filosófica y lingüística, la tradición que procedía de Moore consideraba las prácticas ordinarias como la piedra de toque del juicio filosófico y lingüístico. La primera tradición desconfiaba de la intuición y defendía la teoría. La segunda desconfiaba de los principios y defendía los ejemplos.

En los años sesenta y principios de los setenta la filosofía del lenguaje vino a convertirse en el ámbito académico angloamericano en una disciplina semi-autónoma en plena efervescencia, pero desde finales de los setenta perdió aquel lugar central, volviéndose la atención ahora a nuevas áreas como la filosofía de la mente. En este nuevo giro de la discusión filosófica confluyeron razones internas como el descubrimiento –a través del trabajo de Grice– de la relación sistemática entre el significado y las actitudes proposicionales, o la irrupción de la teoría causal y social de la referencia, pero también razones externas como el auge del modelo computacional en filosofía de lo mental. "La filosofía del lenguaje mejoró los métodos de argumentación y produjo una mayor sensibilidad hacia las distinciones relevantes. Abrió perspectivas nuevas y valiosas en muchas cuestiones tradicionales. Pero a finales de los setenta y principios de los ochenta ya no parecía la propedéutica clara para abordar las cuestiones centrales de la filosofía" (Burge 1992, 28). En los últimos años se ha venido produciendo una confluencia entre las investigaciones en filosofía del lenguaje y en filosofía de lo mental (Papineau 1989, 12). Con la irrupción de la ciencia cognitiva se ha acelerado ese proceso de convergencia inter-

disciplinar en torno a los problemas relativos al modo en que el lenguaje humano se hace con el mundo convirtiéndose en instrumento de conocimiento y comunicación. El carácter genuinamente filosófico de esta reflexión entraña una aspiración de generalidad y de teoría que trasciende los conocimientos sectoriales de las semióticas especializadas o de la biología del lenguaje, de la psicología lingüística, de la sociología del lenguaje, e incluso de la propia lingüística, pero ha de contar con los mejores resultados y teorías disponibles que ofrezcan esos saberes.

Richard Rorty ha distinguido dos fuentes fundamentales para la filosofía del lenguaje. Una de ellas sería precisamente el conjunto de problemas planteado por Frege y discutido por Wittgenstein en el *Tractatus* y por Carnap en *Meaning and Necessity*. Se trata de los problemas acerca de cómo elaborar un tratamiento sistemático de las nociones de significado y de referencia que acogiendo las ventajas de la lógica cuantificacional preserve nuestras intuiciones acerca de la modalidad y en general presente una imagen satisfactoria y clara de cómo cuadran entre sí nociones como las de "verdad", "significado", "necesidad" y "nombre". A esta fuente de la filosofía contemporánea del lenguaje Rorty la denomina filosofía "pura" del lenguaje y considera que el conjunto de sus problemas tiene poco que ver con las preocupaciones centrales de la filosofía moderna. La segunda fuente, la de la filosofía "impura" del lenguaje, es explícitamente epistemológica: se trata del intento de retener la imagen kantiana de la filosofía como la disciplina que nos proporciona un marco ahistórico de investigación en la forma de una teoría del conocimiento (1979, 257).

A mi entender, al menos desde Frege y Wittgenstein el agua de ambas fuentes está irremediablemente mezclada en la corriente analítica. Con esto, a lo que quiero aludir, siguiendo a Karl-Otto Apel y a Alejandro Llano, es a lo que se ha dado en llamar la transformación semiótica de la filosofía trascendental, por la que la filosofía del lenguaje ha llegado a ocupar un lugar central en la reflexión filosófica. Así como Kant creyó encontrar la justificación del conocimiento científico en los juicios sintéticos a priori, puede entenderse el *Tractatus*, en el que la filosofía del lenguaje contemporánea ha encontrado una de sus permanentes fuentes de inspiración, como una peculiar transformación del kantismo a la que –con Stenius (1960, 220)– podríamos calificar de "lingüismo trascendental" o de "crítica del lenguaje puro" (Geach). Si se radicaliza la interpretación del kantismo en una perspectiva lingüística puede entenderse que lo que Kant hizo fue investigar analíticamente las condiciones de posibilidad de la experiencia que el entendimiento aporta a través de las categorías o patrones básicos para juzgar: esto conduce al ámbito lingüístico y lleva a sustituir la indagación epistemológica kantiana por una investigación semántico-formal de las estructuras a priori de las proposiciones con sentido. Como ha sugerido Llano (1984, 36), la reducción por vía de fundamentación de lo sintético a priori a lo analítico parece congruente con la dirección de fondo del kantismo, y es ésa la línea en la que se mueve el *Tractatus* al asignar Wittgenstein a la nueva lógica formal de origen fregeano el antiguo cometido de la lógica trascendental. Como atestigua con claridad la clave interpretativa que Wittgenstein ofrece en su prólogo: "Todo el sentido de este libro podría resumirse en las siguientes palabras: lo que puede decirse puede decirse con total claridad, y sobre lo que no se puede hablar hemos

de pasar por alto en silencio. El objetivo de este libro es trazar un limite al pensamiento, o mejor no al pensamiento, sino a la expresión de los pensamientos (...) Sólo en el lenguaje puede trazarse ese límite, y lo que queda al otro lado del límite es simplemente el sinsentido".

Pero por otra parte, esta transformación de la filosofía trascendental se advierte también en el desarrollo del pragmatismo y de la teoría general del signo o semiótica que Charles S. Peirce elaboró en las décadas finales del pasado siglo y en la primera de éste, aunque la reflexión adopta en su caso una perspectiva estrictamente antifundacionalista. El florecimiento de la lingüística y de las ciencias de la comunicación a lo largo de este siglo han venido reclamando la elaboración de una semiótica general como disciplina filosófica que estableciera unas categorías generales que hagan posible la comparación entre sistemas semióticos diferentes: "Para una semiótica general, el discurso filosófico no es ni aconsejable ni urgente, sino sencillamente constitutivo", escribía recientemente Umberto Eco (1990, 11). En el momento presente, la reflexión nacida de la lingüística estructural parece en cierto sentido agotada y la atención se vuelve –en mi opinión– no tanto a una antropología que construya una teoría del hombre como animal simbólico, sino hacia la comprensión de la estructura del significar mismo que está en la base del proceso cognitivo. Se trata de redescubrir que la idea de signo no se basa en la identidad o en la equivalencia entre expresión y contenido, sino en la inferencia, en la interpretación, en la dinámica –en la terminología de Peirce– de la semiosis. Frente a la concepción dualista de corte saussureano, las palabras, los signos, no son sólo lo que está en nuestro discurso en lugar de las cosas, sino que, sobre

todo, signo es "lo que al conocerlo nos hace conocer algo más" (Peirce 1936-58, 8.332).

En cierta medida, esta actitud se opone a la que reflejaba Russell en el tercer párrafo de su introducción al *Tractatus*. En aquel lugar Russell asignaba a la psicología la explicación de lo que ocurre efectivamente en nuestras mentes cuando usamos el lenguaje con intención de querer decir algo; a la epistemología el dar cuenta de la relación que hay entre pensamientos, palabras u oraciones y aquello a que se refieren o significan; y a las ciencias particulares el cómo usar las oraciones para que sean verdaderas y no falsas. Por último definía Russell como único objetivo del *Tractatus* la cuestión lógica de qué relación deba tener un hecho como una oración con otro hecho para ser capaz de ser un símbolo suyo. Por el contrario, frente a la distribución especializada de ese núcleo de problemas en saberes fragmentarios heterogéneos, lo que aquí se está defendiendo es la convergencia de las diferentes perspectivas para hacerse cargo de la complejidad del lenguaje y la comunicación humana. Esta actitud no es, en absoluto, una posición aislada, sino que se inserta en la tendencia general patente en quienes cultivan la filosofía del lenguaje "hacia una mayor unificación de enfoques y puntos de vista, hacia una mayor sistematicidad en la ordenación de problemas y soluciones, y hacia un conocimiento más profundo de las diferencias y semejanzas –de las relaciones, en suma– entre unos enfoques y otros" (Acero, Bustos, y Quesada 1989, 266).

1.1. *El marco teórico de la reflexión sobre el lenguaje*

Se ha dicho con justicia que una de las características de la filosofía analítica en cuanto movimiento es la de convertir la relación entre lenguaje y pensamiento –o entre lenguaje y comprensión del lenguaje– en una de las cuestiones centrales –para algunos *la* cuestión central– de la filosofía. De hecho la relación entre lógica y lenguaje fue el problema central o el resorte problemático de la producción filosófica del Círculo de Viena y del positivismo lógico. Pero, al menos para el sentido común pre-filosófico, cualquier intento de explicación de la relación entre el lenguaje y el pensamiento ha de ofrecer al mismo tiempo alguna explicación razonable de la relación entre el lenguaje y el mundo. ¿Cómo se refieren nuestras palabras al mundo? ¿Cómo "enganchan" nuestras palabras con la realidad? Es decir, ¿qué tipo de relación o relaciones hay entre nuestro lenguaje y las cosas, sucesos, personas, acciones, propiedades y cualidades y demás objetos que pueblan nuestro mundo?

En las últimas décadas del siglo pasado y en las primeras del siglo XX el problema de la relación entre lenguaje y realidad fue entendido por Franz Brentano y Edmund Husserl como el problema de la *intencionalidad*. Interpretar la imbricación de lenguaje y realidad en términos de intencionalidad significa asignar un papel central a la referencia o dirección de las ideas o pensamientos hacia su objeto. Esto implica también –dicho negativamente– excluir de raíz la posibilidad de una explicación de corte naturalista que dé cuenta reductivamente de una cuestión tan básica como la de la conexión entre nuestras palabras y el mundo. Como ha señalado certeramente Hilary Putnam (1991, 106), mientras que el proble-

ma de la relación entre el lenguaje y nuestra comprensión del lenguaje resultaba una cuestión razonable para los positivistas, a la que dedicaron sus mejores esfuerzos y sobre la que propusieron algunas respuestas, la idea de que una parte de ese problema fuera la relación entre el lenguaje y el mundo fue rechazada como una confusión, como un "pseudo-problema" en la terminología de Rudolf Carnap.

Pero en filosofía, como en casi todo, los problemas que se echan por la puerta se introducen de nuevo por las ventanas. La realidad es –como se dice comúnmente– tozuda, y el problema de la intencionalidad, la cuestión acerca de cómo se relaciona el lenguaje con el mundo, que el *Tractatus* confinaba al ámbito de lo inefable, se ha convertido en una de las cuestiones centrales de la investigación actual tanto en filosofía como en informática o en ciencia cognitiva. Con el nacimiento de la informática, que supuso en cierto modo la introducción de un paradigma enteramente nuevo para la comprensión de los procesos cognitivos, el funcionalismo, la teoría computacional de la mente, intentó elaborar una explicación científica materialista de la intencionalidad, pero ese programa fracasó por su carácter reduccionista: a fin de cuentas las actitudes proposicionales –las creencias, propósitos y deseos– no son estados computacionales del cerebro definibles en términos no intencionales que expliquen su intencionalidad (Putnam 1988b).

El problema, o mejor dicho el conjunto de problemas –que podríamos calificar como calidoscópico o proteico– en torno al que se vertebra la filosofía del lenguaje como disciplina académica es el de la interpenetración de pensamiento, lenguaje y realidad. La reflexión sobre esa interrelación está presente ya en los mismos orígenes del filosofar, pues está

íntimamente vinculada con el conjunto de cuestiones identificado tradicionalmente bajo el rótulo genérico del problema de la verdad. En última instancia, constituye –a mi entender– tanto el resorte problemático como el hilo conductor, con vaivenes y oscilaciones, de la investigación filosófica a lo largo de dos mil quinientos años.

En las primeras décadas de este siglo la filosofía del lenguaje llegó casi a identificarse con la lógica por su oposición al psicologismo. Dentro de la tradición analítica la formulación más madura de esta investigación acerca del lenguaje se encuentra con toda probabilidad en la denodada reflexión de Ludwig Wittgenstein alrededor de ese conjunto de problemas en las dos últimas décadas de su vida. Como ha señalado Donald Davidson (1991, 159-60), Wittgenstein nos puso en el camino real para encontrar en la comunicación interpersonal el origen de la noción de verdad objetiva. Si el lenguaje es esencial al pensamiento y si estamos de acuerdo con Wittgenstein en que no puede haber un lenguaje privado y en que sólo la comunicación con otros nos depara el uso correcto de las palabras, entonces de la misma manera y con la misma rotundidad podemos afirmar que no puede haber un pensamiento privado –un pensamiento con un contenido proposicional que yo sólo entienda– y que la comunicación interpersonal nos depara también la pauta de objetividad en el ámbito cognoscitivo. Los tres elementos –pensamiento, lenguaje y realidad– se confieren recíprocamente un sentido pleno en su interrelación y requieren la comunicación interpersonal para su establecimiento.

La filosofía del lenguaje no es algo sencillo o simple. Quienes así piensan tienen una imagen errónea de la filosofía. En mi opinión, siguiendo a Putnam, resulta más fecundo

entender la filosofía como la anticipación de lo que con el tiempo llegará a constituir un nuevo consenso en la ciencia y en los asuntos humanos, tal como ya ha sucedido muchas veces en la historia. Si los filósofos se han interesado especialmente por el lenguaje durante los últimos cincuenta años no es porque se hayan desinteresado de los grandes problemas de la filosofía, sino que, por el contrario, su interés en el lenguaje se debe precisamente a que están interesados en esos grandes problemas y han llegado a pensar que el lenguaje encierra la clave para resolverlos o al menos para enfocarlos de una manera más satisfactoria. El extraordinario atractivo que el positivismo lógico del Círculo de Viena ha ejercido –y en cierto modo sigue todavía ejerciendo– en la filosofía y en toda la cultura occidental se debe, en buena medida, a que prometía resolver los problemas filosóficos construyendo una imagen más científica del mundo. A estas alturas del siglo XX aquel proyecto del positivismo lógico ha naufragado, pero ha dejado como herencia una manera de entender la filosofía y la actividad misma del filósofo como la del pensador que mediante su reflexión –en estrecho contacto con los resultados más avanzados de las ciencias positivas– "nos anticipa *cómo* la ciencia resolverá nuestros problemas filosóficos" (Putnam 1988b, 108). Estoy convencido de que el área en la que lenguaje, pensamiento y realidad se fusionan es, sin duda alguna, un campo privilegiado para esa actividad filosófica comprometida con aquellos grandes problemas, aunque –como acontece en las demás áreas del saber– cuando se llega a las cuestiones más básicas reviste una complejidad "técnica" considerable.

El reciente fracaso del programa funcionalista, que pretendía interpretar los procesos cognitivos humanos como procesos de computación desarrollados por ordenadores,

avala un marco teórico y conceptual más rico para el estudio del lenguaje. La imagen alternativa que Putnam sostiene respecto del "realismo científico" que ha imperado en la filosofía angloamericana en las últimas décadas, consiste esencialmente en advertir que la interpenetración de lenguaje y mundo es de tal índole que la verdad está maclada con el uso lingüístico: Así como el realista científico –como mencionaba más arriba– no puede dar cuenta del lenguaje intencional porque este fenómeno no es reducible al modelo funcionalista, el pensamiento humano no es una actividad privada, sino que tiene siempre un carácter solidario –y, en este sentido, público– como la verdad misma. La imagen alternativa que Putnam propone, el "realismo pragmatista", tiene sus antecedentes inmediatos en Carnap y en Wittgenstein, y sobre todo en la tradición pragmatista norteamericana. El énfasis fundamental se pone en la íntima relación de "lo epistemológico" y "lo ontológico": Para el realismo pragmatista el que la verdad sea objetiva y solidaria está maclado con el carácter público del pensamiento y con el carácter racional de la realidad. "La verdad y la referencia –escribe Putnam al término de *Representation and Reality* (1988b, 120)– están íntimamente conectadas con las nociones epistémicas: el carácter abierto de la noción de referencia, el carácter abierto de la noción de significado y el carácter abierto de la razón misma están todos ellos interconectados. El trabajo filosófico serio sobre estas nociones debe proseguir a partir de estas interconexiones".

Esta posición optimista y esperanzada acerca del trabajo filosófico contrasta abiertamente con el escepticismo, calificado como postmoderno o deconstruccionista, que Richard Rorty ha sembrado en el ámbito de la filosofía angloamericana a lo largo de la última década. Richard Rorty concibe

también la filosofía analítica –de la que ha sido un representante destacado– como una variante de la filosofía kantiana marcada principalmente por la transformación de la imagen mental en una imagen lingüística y por la sustitución de la crítica trascendental que aspiraba a proporcionar los fundamentos del conocimiento por la filosofía del lenguaje (1979, 8). Pero una vez asimilada la filosofía analítica a la tradición kantiana, Rorty descalifica esta tradición académica por haberse asignado como tarea la búsqueda de una representación privilegiada de la realidad, desconociendo así el carácter conversacional y de práctica social que todo conocimiento posee.

Rorty es bien consciente de que su posición en favor del final de la filosofía o de su disolución en la conversación cultural post-filosófica de la humanidad, converge con la filosofía continental –presuntamente heredera de Heidegger– partidaria de borrar las diferencias entre ciencia y literatura. Pero también advierte que muchos filósofos continentales se aproximan de forma creciente a la filosofía analítica para recuperar el espíritu de los primeros positivistas lógicos, en especial para recuperar la convicción de que la filosofía es la acumulación de 'resultados' mediante el trabajo paciente, riguroso y preferiblemente cooperativo sobre los problemas afrontados: "De esta manera los profesores de filosofía en el Continente están echando miradas nostálgicas hacia la filosofía analítica, y en particular hacia la filosofía analítica 'realista' que se toma los problemas filosóficos en serio" (1982, xxii). El horizonte que en estas páginas se presenta para la filosofía del lenguaje, pretende precisamente incluirse en ese marco sociológico de la filosofía europea que aspira aunar el rigor analítico con la relevancia humana para avanzar así en la comprensión cabal de los problemas.

1.2. *Actualidad de la filosofía del lenguaje*

La filosofía académica, como todo lo demás, está sujeta a modas, según muestran a diario tanto el "pensamiento débil" de la postmodernidad como la política de producción de las grandes editoriales. Las traducciones y múltiples estudios sobre Nietzsche o sobre Foucault han sustituido en las librerías a Sartre y a Marcuse. Algunos pensaron que la filosofía del lenguaje –que venía a identificarse más o menos confusamente con la filosofía analítica de cuño anglosajón– era una moda pasajera de los años setenta en nuestro país o por el contrario que no era nada diferente de la filosofía misma. ¡Cuántas veces se ha dicho que la confusión de ontología, lógica y gramática persigue a la humanidad desde el inicio de su reflexión en la antigua Grecia, si no es esa confusión la filosofía misma!

Pues bien, como se aludió en la introducción, la reflexión filosófica acerca del lenguaje está cada vez más vinculada con el estudio de algunos problemas prácticos. Este es el ámbito de lo que ha venido en llamarse *filosofía aplicada,* es decir, el ámbito de la efectiva aplicación de la filosofía a la solución de esos problemas en los que el lenguaje es un elemento decisivo, a la comprensión de sus causas y a la elucubración de las posibles soluciones. De entre esos problemas, quizá los más acuciantes para la filosofía del lenguaje son los relativos a la comunicación, a la comunicación entre los seres humanos y a la comunicación entre seres humanos y máquinas. La mención de una aproximación de la filosofía a las industrias del lenguaje corre el riesgo de ser descalificada como "cientismo", como una confianza infundada o irresponsable en que la ciencia ofrecerá

en el futuro las soluciones que los filósofos no son ahora capaces de aportar. No es esa la tesis que aquí se defiende, pero su mención sirve bien para recalcar de nuevo el horizonte multidisciplinar cooperativo que en la actualidad parece más fecundo para avanzar en ese tipo de problemas.

El Centro para el Estudio del Lenguaje y la Información (CSLI) de la Stanford University es uno de los lugares en los que hasta el momento se han obtenido mejores resultados mediante la investigación interdisciplinar en computación, filosofía, lingüística, lógica y psicología. Sus investigadores intentan desarrollar teorías del conocimiento y de la comunicación basadas en la forma en que las personas efectivamente adquieren y transmiten conocimientos en circunstancias reales. Esas teorías han de tener en cuenta las peculiaridades de las situaciones reales de comunicación y en especial han de valorar que la información disponible para el ser humano siempre es en cierto sentido incompleta: la mayor parte de las veces los seres humanos decidimos qué decir o qué hacer –y de hecho lo hacemos con notable acierto– sobre la base de una información parcial. Además otros grupos de investigadores están dedicados al diseño de lenguajes de programación y de representación del conocimiento para intentar conseguir que las decisiones y las respuestas de los ordenadores sean más semejantes a las de los seres humanos (CSLI 1992b).

En los últimos años hay dos áreas de la investigación que tienen especial vinculación con la filosofía del lenguaje y que cuentan con filósofos para su desarrollo. Me refiero a la inteligencia artificial y a la traducción automática, que aquí van a ser aludidas muy superficialmente, pero que tienen considerable importancia para la filosofía del lenguaje

contemporánea. La aproximación a esas áreas de investigación avanzada manifiesta con claridad la "aplicación" o "utilidad" de la filosofía del lenguaje y muestra la conexión de los problemas teóricos con la resolución de cuestiones marcadamente prácticas. Más aún, lo que de inmediato se advierte es que la tecnología del lenguaje está todavía en su infancia, y que los cortos resultados alcanzados hasta el momento se deben muy probablemente a una todavía insuficiente comprensión teórica de los fenómenos que se están estudiando (CSLI 1992, 81).

a) *Inteligencia artificial*

Hace ya un buen numero de años Marvin Minsky definió la inteligencia artificial como el arte de construir máquinas capaces de hacer cosas que requerirían inteligencia en el caso de que fueran hechas por seres humanos. Esta definición en clave de humor es útil para rebajar las aspiraciones con las que a veces suele presentarse la inteligencia artificial. Como señaló Putnam, frente a esas proclamas interesadas, resulta ilustrativo caer en la cuenta de que la inteligencia artificial es una rama de la ingeniería computacional cuyo objetivo es desarrollar "software" que facilite el que los ordenadores simulen o dupliquen los logros de lo que intuitivamente reconocemos como "inteligencia" (1988a, 270). Esto significa reconocer que los ordenadores son máquinas cuya actuación está controlada por lo que les *decimos* que hagan. Su "intencionalidad" es sólo secundaria, pues forma parte de la red intencional de sus diseñadores y sus usuarios. Las consecuencias prácticas del formidable desarrollo en inteligencia artificial son grandes –las máquinas que usamos son cada vez más parecidas a unos colaboradores

que aumentan nuestra capacidad–, pero las consecuencias teóricas son incluso de mayor interés para el filósofo.

Por una parte, el auge de los ordenadores ha propiciado la generalización de una nueva manera de interpretar la mente humana como "software" cerebral. Esta interpretación, denominada frecuentemente "teoría computacional de la mente", otorga un papel central al fenómeno de la información y considera a los individuos como agentes con unos estados informacionales determinados (deseos, creencias, objetivos y propósitos), pero fracasa –como se ha señalado anteriormente– a la hora de explicar la intencionalidad en términos no intencionales. Quizá lo más llamativo es que cuanto más se conoce acerca del modo en que el cerebro humano procesa la información, surgen nuevos enfoques para el diseño de ordenadores que, imitando a los seres humanos, aprendan por vía de ejemplo y de analogía.

La controversia en torno a la inteligencia artificial y a sus resultados efectivos está en el centro de la discusión filosófica norteamericana contemporánea. En cierta manera, la historia reciente de la inteligencia artificial parece remedar en términos de mecanización automática el proyecto del positivismo lógico de reconstruir el razonamiento científico y, como éste, puede verse abocado al mismo fracaso (Putnam 1988a, 281). En la medida en que la investigación en inteligencia artificial deja a un lado aquella perspectiva reduccionista y se concentra en áreas muy específicas de investigación se van produciendo logros de alguna entidad: por ejemplo, la paulatina identificación de los recursos sutiles y complejos que se emplean en la comunicación humana habitual hace posible un notorio perfeccionamiento, una "huma-

nización", de los medios disponibles para la interacción humana con los ordenadores.

b) *Traducción automática*

En las últimas décadas se ha desarrollado ampliamente tanto el conocimiento de la estructura de muchos lenguajes naturales, como el de los sistemas informáticos para el procesamiento de estos lenguajes. La "máquina de traducir" que parecía a principios de los años 50 un objetivo asequible a corto plazo ha resultado ser un enorme desafío, debido a la complejidad de los lenguajes y a la sutileza de la comunicación humana. De hecho, la mayor parte de los problemas de la traducción lingüística tienen más que ver con lo que no se dice que con lo que efectivamente se dice, pues las personas cuando hablan dejan fuera de su discurso muchísima información que dan por sobreentendida. Para la comunicación, para captar el contenido de una expresión, resulta decisiva gran cantidad de información del mundo real que comparten los hablantes, aunque ésta no aparezca explícitamente en la materialidad de la expresión.

Hasta tiempos muy recientes la mayor parte de las investigaciones en traducción automática se centraron en cómo traducir oración por oración de un lenguaje a otro, sin una consideración suficiente de la información contextual. Pero hoy en día todos los investigadores advierten que para construir un traductor lingüístico eficiente es imprescindible dotarlo de la información contextual real. Una manera de afrontar el problema es limitar el campo temático de los textos (por ejemplo, textos médicos) y dar instrucciones al ordenador acerca de los supuestos relevantes en los diversos

contextos. Con esto se está aludiendo al que en la actualidad es probablemente el obstáculo más importante para avanzar decididamente en muchas áreas de la tecnología del lenguaje y de la interacción entre seres humanos y ordenadores: se trata del "resolution problem", esto es de la extraordinaria habilidad que tenemos los seres humanos para captar los detalles de contexto relevantes e integrarlos en nuestro conocimiento general, para reconocer objetos y modelos instantáneamente (CSLI 1992, 103-105).

De modo parecido, se está avanzando a buen paso en reconocimiento de órdenes verbales por parte de los ordenadores, esto es, en que los ordenadores sean capaces de reconocer significativamente algunos fragmentos de voz humana. Esto supone el estudio detenido de la configuración efectiva de los actos de habla de la conversación humana, para identificar los recursos mediante los que se transmite información relevante. Un estudio de este tipo arroja luz sobre muchas de las complicaciones del lenguaje dialógico. Por ejemplo, muchas veces no decimos literalmente lo que queremos decir, sino que mediante una aseveración lo que estamos haciendo es una petición implícita o una pregunta indirecta. Un aspecto de importancia práctica en este sentido es lograr que el proceso de interacción entre los seres humanos y los ordenadores sea más sencillo, de forma que resulte más "natural" su utilización: esto puede conseguirse en la medida en que la interacción con el ordenador se realice de acuerdo con las reglas de la conversación humana.

Estos ejemplos de la actividad interdisciplinar de investigación acerca del lenguaje sirven de contraste adecuado a la imagen estereotipada de la reflexión filosófica como aquella

que no tiene incidencia alguna en la vida cotidiana: a la glosa de esta cuestión se dedicará por entero la sección siguiente.

1.3. *La filosofía del lenguaje y la vida cotidiana*

En los últimos años ha proliferado la producción de libros, en particular en materias históricas, acerca de la vida cotidiana en las diferentes épocas históricas. Por lo que se refiere a la filosofía del lenguaje su conexión con la vida cotidiana es realmente tan inmediata que podría ser pasada por alto inadvertidamente. Luis Ml. Valdés abre su volumen de lecturas de filosofía del lenguaje precisamente con una reflexión acerca de la ubicuidad del lenguaje en nuestra experiencia diaria. Sabemos usar el lenguaje, de hecho lo usamos bastante bien y de ordinario sin dificultad alguna, sin reparar en su complejidad o en sus sutilezas. Somos capaces de discutir o de conversar amigablemente sin tener en cuenta en ningún momento ni lo que aprendimos en la gramática escolar, ni la multiplicidad de sentidos diversos en que muchas palabras pueden usarse. Pero lo más llamativo es que esta ubicuidad del lenguaje contrasta claramente con la dificultad que encontramos habitualmente para explicar en qué consiste el *significado* de nuestras expresiones, o qué es aquello que viene a aunar bajo el rótulo general de "lenguaje" actividades tan diversas como hablar a alguien, escucharle, leer, escribir, traducir, rezar, hacer una broma, canturrear, etc., etc. (1991, 9).

Escribir en una pizarra la oración

Toledo es la capital de España

y preguntarse qué es lo que hace que esos trazos de tiza blanca se refieran a una ciudad, a un país, a una relación entre ambos, que pertenezcan a un idioma y no a otro, que podamos decir que lo que expresan es un pensamiento falso (o un error), que reconozcamos –que seamos capaces de entender– los trazos de tiza blanca aunque sea la primera vez que los veamos, todas esas preguntas y muchas más son las que incitan la reflexión filosófica sobre el lenguaje.

Como también se advierte en muchas otras áreas, la estructura cognoscitiva de los seres humanos está configurada de tal manera que lo que nos es más familiar nos resulta transparente y de ordinario no lo advertimos, mientras que sólo lo novedoso resulta opaco y atrae por tanto nuestra atención. De manera particular puede decirse esto del lenguaje, y en buena medida la peculiar dificultad de la reflexión filosófica sobre el lenguaje radica en esta transparencia, unida a su ubicuidad. "Los aspectos de las cosas –anotó Wittgenstein en las *Investigaciones*– que nos son más importantes nos están ocultos por su simplicidad y familiaridad (Uno es incapaz de advertir algo porque lo tiene siempre delante de sus ojos)" (Wittgenstein 1953, §129). El crecimiento cognitivo, tanto en el nivel individual como en el colectivo o social consiste esencialmente en un proceso paulatino de familiarización con lo desconocido. Una contrapartida frecuente en la reflexión filosófica de ese proceso de familiarización con lo novedoso es el extrañamiento e interrogación acerca de lo ya poseído previamente que hasta entonces resultaba transparente.

La filosofía del lenguaje se ocupa ordinariamente de las expresiones lingüísticas, de los enunciados y las oraciones, que son familiares a todos los seres humanos. En algunas

ocasiones se dedica a estudiar el lenguaje matemático o los lenguajes científicos especializados, pero lo normal desde la postguerra europea es que se centre en el lenguaje ordinario, cuyos enunciados son conocidos por todos. No hay ningún poder escondido –señala Dummett (1991b, 13)– que confiera sus significados a las palabras: significan lo que significan en virtud del modo en que las usamos y nada más. Aunque nosotros sepamos lo que significan y seamos conscientes de que hemos aprendido lo que significan mediante su enseñanza en nuestra niñez, no sabemos cómo representar su significado: esto es, aprendemos a usar enunciados, pero no sabemos exactamente qué es lo que aprendemos cuando los aprendemos. No tenemos, en expresión de Wittgenstein, una visión clara de cómo funciona nuestro lenguaje. Somos capaces de operar con el lenguaje en los contextos habituales en los que ordinariamente nos encontramos, pero somos como soldados en medio de una batalla, que vemos lo suficiente para poder desempeñar el papel que se nos ha asignado, pero estamos totalmente a oscuras acerca de lo que está pasando a escala general.

Michael Dummett explica que así como los matemáticos entienden suficientemente los enunciados matemáticos para operar con ellos, pero eluden las cuestiones acerca de si las matemáticas buscan la verdad o acerca de qué tratan las verdades matemáticas, y los físicos utilizan con notable éxito la mecánica cuántica sin saber con precisión lo que significa, algo parecido puede decirse de todos nosotros al emplear el lenguaje. Por supuesto, la afirmación anterior de que sabemos lo que nuestras palabras significan o quieren decir requiere alguna precisión complementaria: sabemos lo que significan lo suficientemente bien como para usarlas correctamente en contextos conocidos, pero no las comprendemos

del todo, aunque sea efectivamente verdad que sólo significan lo que significan a causa del uso que hagamos de ellas. Para lograr una comprensión completa del lenguaje, para llegar a conseguir una visión clara de cómo funciona, necesitaríamos examinar con cuidadosa atención nuestras prácticas lingüísticas para, en primer lugar, llegar a ser conscientes de en qué consisten exactamente esas prácticas con objeto de intentar alcanzar luego su descripción sistemática. Esa descripción nos proporcionaría una representación de lo que sea para las palabras y expresiones de nuestro lenguaje tener los significados que efectivamente tienen. Debería abarcar todo lo que aprendimos cuando aprendimos por primera vez el lenguaje, y por tanto no deberían aceptarse como dadas de antemano todas aquellas nociones que sólo podría captar quien fuera previamente hablante del lenguaje. De esta manera, se obtendría en puridad lo que hace de algo un *lenguaje*, y por tanto lo que es para una palabra o una oración tener significado. Una descripción de este tipo acerca de cómo funciona el lenguaje, esto es, de todo lo que un niño aprende en el proceso de adquirir un lenguaje, es lo que constituiría para Michael Dummett una *teoría del significado* (Dummett 1991b, 15).

Un planteamiento de este tenor muestra de manera bien ilustrativa tanto la profundidad de los problemas con que se enfrenta la filosofía del lenguaje, como el interés inmediato de las diversas respuestas que se propongan. Esas inquietudes podrían expresarse en forma de preguntas como las siguientes: ¿Qué es antes el pensamiento o el lenguaje? Esto es, ¿pensamos con palabras o sin ellas?, ¿en qué idioma pensamos (incluidos los bilingües)?, ¿conocer una cosa es algo diferente de saber cómo se llama?, ¿conocemos todos los seres humanos la realidad más o menos igual a pesar de que

hablamos lenguas distintas?, ¿piensan las mujeres igual que los varones? ¿puede leerse dos veces una *misma* novela? ¿qué queremos decir o qué decimos de hecho cuando decimos que algo que otro ha dicho es verdad? Una lista así de preguntas muestra con claridad el interés vital, la relevancia humana, que encierra la filosofía del lenguaje para la comprensión de nuestro vivir.

2. LA FILOSOFÍA DEL LENGUAJE EN LA TRADICIÓN ANALÍTICA

Cuando en 1980 José Hierro presentaba el primer volumen de su manual de filosofía del lenguaje señalaba que el lenguaje había sido uno de los grandes temas de la filosofía de nuestro siglo, particularmente en su segunda mitad, tanto por razones externas a la filosofía como por razones intrínsecas al desarrollo del pensamiento filosófico. Entre las primeras identificaba la efectiva constitución a lo largo de este siglo de una ciencia del lenguaje; en cuanto a las segundas Hierro las resumía en el hecho de que, por primera vez en su historia, la filosofía había cobrado conciencia de que su medio natural y único de expresión, el lenguaje, por su propia estructura o por la manera como es usado, puede haber estado condicionando el planteamiento y la solución de muchos de los problemas filosóficos. "En un caso extremo –concluía (Hierro 1980, 15)– el resultado ha sido la negación del sentido de sus proposiciones y su autoeliminación como

discurso (Wittgenstein). En otro, se ha venido a reconocer que sin una reflexión suficiente sobre el lenguaje nunca sabremos verdaderamente qué es filosofía (Heidegger)".

En ese mismo lugar, Hierro distinguía tres grandes corrientes filosóficas o enfoques distintos en nuestro siglo para abordar el tema del lenguaje que identificaba respectivamente como teoría *trascendental*, teoría *formal* y teoría *social* del lenguaje. En el primer enfoque incluía todas aquellas formas de filosofar que, en estrecha vinculación con alguna doctrina metafísica, tendían a estudiar el lenguaje en el contexto de una antropología filosófica o una filosofía de la conciencia. Bajo esta caracterización general quedarían incluidas la teoría de la significación de Husserl, las reflexiones de Heidegger sobre el lenguaje, la hermenéutica de Gadamer, el estudio de los símbolos de Cassirer y Ricoeur, la fenomenología de Merleau-Ponty y la gramatología de Derrida. En el tercer enfoque, el de la teoría social del lenguaje, quedaban encuadradas las diversas formas en que la filosofía marxista daba cuenta del lenguaje.

El segundo enfoque es el que corresponde a la filosofía analítica, y es precisamente aquel en el que se ha prestado una mayor atención al lenguaje hasta –como se ha dicho más arriba– llegar a convertirse el análisis del lenguaje en la cuestión central y más peculiar de esta orientación filosófica dominante en el área cultural angloamericana. La concepción de la filosofía del lenguaje que en estas páginas se defiende consiste nuclearmente en el análisis, la reflexión, el estudio de la imbricación de lenguaje, pensamiento y realidad en el seno de esa tradición del pensamiento contemporáneo. Más aún, considero, siguiendo a Alejandro Llano, que la filosofía analítica puede ser entendida no sólo como la última trans-

formación de la filosofía trascendental kantiana, sino también como una forma más rica, es decir, con mayor sensibilidad epistemológica, de reflexión filosófica que recupera los mejores resultados de la tradición metafísica realista. La clave de esta inflexión de la filosofía –el paso de la filosofía de la conciencia al realismo– se sitúa nítidamente en la crítica del representacionismo, en el rechazo de la primacía epistemológica del concepto como *imagen mental*, que aparece tan vivamente descrito en los trabajos de Richard Rorty. Las raíces históricas de ese rechazo se encuentran tanto en la crítica del psicologismo acometida por Frege –germen de la filosofía del lenguaje contemporánea– como también en la crítica sistemática del cartesianismo desarrollada por Peirce. Por esta razón, considero que identificar la filosofía analítica –como hace Dummett (1978, 441)– con la filosofía post-fregeana, resulta una simplificación excesiva.

En los últimos años ha habido una amplia polémica en el ámbito académico angloamericano acerca del papel de Frege respecto de la filosofía del lenguaje, a quien el propio Wittgenstein, Peter Geach y muy especialmente Michael Dummett, consideraron el iniciador de la filosofía contemporánea del lenguaje. Siguiendo a Dummett (1991a, 287), Frege fue el primer filósofo en la historia que proporcionó una explicación plausible de la naturaleza de los pensamientos y de su estructura. Esta explicación dependía de la convicción de que existe un paralelismo entre pensamiento y lenguaje. A Frege lo que le interesaba era el pensamiento, no el lenguaje en sí mismo; por ello sólo se preocupó del lenguaje en la medida en que afectaba a la expresión del pensamiento y con el propósito claro de desembarazarse de todos los elementos lingüísticos que fueran irrelevantes a ese respecto. Sin embargo, su estrategia para analizar el pensamiento fue la de

analizar las formas de su expresión lingüística o simbólica, y es esta estrategia –concluye Dummett– la que se convirtió en la marca distintiva de la escuela analítica.

Esta caracterización de la filosofía analítica alude al rasgo central del giro lingüístico de la filosofía contemporánea que Dummett encuentra plenamente anticipado en Frege. "El principio básico de la filosofía analítica, común a tan distantes filósofos como Schlick, el primer y el segundo Wittgenstein, Carnap, Ryle, Ayer, Austin, Quine y Davidson, podría definirse como la tesis de que la filosofía del pensamiento es equivalente con la filosofía del lenguaje o más exactamente, (i) que una explicación del lenguaje no presupone una explicación del pensamiento; (ii) que una explicación del lenguaje proporciona una explicación del pensamiento, y (iii) que no hay otra manera adecuada por la que pueda darse una explicación del pensamiento" (1981, 39). Esta definición sirve a Dummett como aval de la influencia decisiva de Frege en la filosofía del lenguaje, aunque realmente estuviera más interesado en la explicación del pensamiento, pero sirve también para dudar del acierto de quienes caracterizan la filosofía analítica como una reducción de los problemas filosóficos a problemas lingüísticos. La filosofía analítica contemporánea –deudora de su origen fregeano y de su "alta tradición" representada por Russell, Carnap y el Círculo de Viena– se interesa por el lenguaje *porque le interesa el pensamiento*, y está movida además por el mismo afán de integración sistemática que ha caracterizado históricamente a la gran tradición filosófica.

Richard Rorty enfatizó en *La filosofía y el espejo de la naturaleza* el contraste entre el planteamiento de Donald Davidson y los trabajos de los dos filósofos Michael

Dummett y Hilary Putnam, en los que pueden encontrarse algunos de los desarrollos más fecundos de la filosofía analítica realista. Dummett sostiene –argumentaba Rorty– todavía el eslogan común a Viena y a Oxford de que la filosofía tiene como primera tarea –si no es la única– el análisis de los significados, mientras que Davidson no está vinculado a esta tradición. Además Dummett afirma que la búsqueda de una teoría del significado –y no de una epistemología como Descartes nos hizo creer– está en la base de toda filosofía y considera que la filosofía del lenguaje tiene ese carácter fundacional porque estima que las cuestiones epistemológicas sólo son correctamente formuladas dentro de una teoría del significado. "Está de acuerdo con Descartes acerca de la importancia de las cuestiones que emergen de la 'vía de las ideas', pero piensa que sólo recientemente hemos sido capaces de exponerlas con claridad. Así como Spinoza y Leibniz creyeron que ellos estaban haciendo bien lo que los metafísicos escolásticos habían hecho torpemente (por ejemplo, investigar la naturaleza de la sustancia), de la misma manera Dummett y Putnam piensan que están haciendo bien lo que los epistemólogos hicieron con torpeza (investigar la cuestión del realismo y el idealismo)" (Rorty 1979, 262). Davidson vendría a estar respecto de ambos filósofos como Kant respecto de Spinoza y Leibniz con su distinción entre usos legítimos e ilegítimos de la razón. Pero esta descripción no es acertada como pone de manifiesto la sugestiva réplica de Donald Davidson: "Unos pocos *philosophes* avejentados, entre los que podría incluirse a Quine, Putnam y Dummett, y por supuesto me incluyo a mí mismo, estamos todavía dándole vueltas a la naturaleza de la verdad y a sus conexiones o a su falta de conexiones con el significado y la epistemología. Rorty piensa que debemos dejar de preocuparnos;

cree que la filosofía ha surgido de esos rompecabezas y que ha de volverse hacia asuntos menos pesados y más interesantes. En particular, como encuentra en mi trabajo un apoyo útil para su ilustrada posición, está impaciente conmigo porque no le concedo que el viejo juego se ha acabado" (1990, 134).

Para advertir el fuste filosófico de la reflexión analítica más reciente puede ser ilustrativo transcribir la aspiración de Michael Dummett en su reciente libro *The Logical Basis of Metaphysics* en el que, después de explicar qué sea una teoría del significado, sostiene que ésta llegará a resolver las controversias metafísicas:

> "No aspiro en este libro a llegar a una solución para cada uno de estos problemas filosóficos (...) Estamos todavía muy lejos de un consenso acerca de la forma general que debería adoptar una teoría del significado; si no lo estuviéramos, los problemas metafísicos que he relacionado parecerían mucho más cercanos a su solución. Así como no sabemos cómo seguir para resolver esos problemas, tampoco sabemos cómo decidir la forma correcta de una teoría del significado. Para llegar a tal decisión debemos alcanzar una concepción clara de lo se espera que proporcione una teoría del significado. Tal concepción constituirá el campamento base para el asalto de los picos metafísicos: yo no tengo mayor ambición en este libro que la de instalar el campamento base" (1991b, 16).

En el seno de la filosofía analítica la reflexión sobre el lenguaje no sólo ha tenido hasta ahora un lugar central, sino que desde Frege y Russell, en estrecha dependencia de sus investigaciones acerca de la naturaleza del conocimiento matemático y de sus fundamentos, en la lógica del lenguaje se encuentra el resorte problemático de toda la investigación acerca de la naturaleza de la representación lingüística (Otero

1989, 197). A dilucidar la vigencia de este programa de investigación filosófica se dedica la sección siguiente.

2.1. *La filosofía analítica en la actualidad*

La defensa de una perspectiva analítica para el desarrollo contemporáneo de la filosofía del lenguaje obliga a detener la atención en la actualidad de esta tradición, más aún cuando su vigencia es con alguna frecuencia cuestionada. Ya se ha hecho mención más arriba –y a ello se volverá más adelante– de las aceradas críticas de Richard Rorty, ilustre representante de la filosofía "post-analítica", hacia la filosofía analítica realista que es la que ofrece –a mi entender– las condiciones más idóneas para realizar un trabajo filosófico decisivo, en particular en la dilucidación de las interconexiones entre pensamiento, lenguaje y mundo. Las dificultades para mostrar la validez en el momento presente del marco teórico de la filosofía analítica se acrecientan al encontrar rotundas declaraciones como las de Juan José Acero, buen conocedor del movimiento analítico, acerca de la clausura o el acabamiento de la filosofía analítica: "sostendré también –afirmaba en las primeras páginas de su libro sobre esta materia (1987, 17)– que la Filosofía Analítica es ya un movimiento filosófico finalizado y, por tanto, agua pasada. Las razones por las que pueda hoy instalarse a un filósofo en esa línea filosófica son muy distintas de las que nos llevan a juzgar a Frege, Russell, Wittgenstein o Austin como representantes del Análisis".

Lo más interesante es precisamente advertir –acogiendo el argumento de Acero– que el final del movimiento analítico no es tanto una cuestión de sociología de la filosofía académica como la dilucidación efectiva acerca de si los objetivos o propósitos de la "alta tradición analítica" fueron o no los mismos que los que hoy en día tienen quienes se consideran analíticos y aspiran a heredar lo mejor de aquella tradición intelectual. Baste recordar ahora que la acusación de Rorty a Putnam y Dummett –mencionada más arriba– se centraba explícitamente en que habían mezclado la filosofía "impura" del lenguaje (la epistemología) con los problemas genuinos de la filosofía pura del lenguaje planteados por Frege y Carnap. Si consideramos equivocada la noción de Dummett sobre la filosofía del lenguaje como "filosofía primera" –viene a decir Rorty – no es porque haya otra área que sea primera sino porque la idea de que la filosofía tenga fundamentos es tan equivocada como la de que los tenga el conocimiento.

Como es bien conocido, la posición que Rorty defiende es que "filosofía" no es el nombre de una disciplina que afronta unos problemas permanentes y que desafortunadamente o no llega a explicarlos con claridad o los ataca con instrumentos deficientes, sino que la filosofía es meramente un genero cultural, una voz entre las muchas que constituyen la conversación de la humanidad. La conversación se centra ahora en un asunto y luego en otro pero no por una necesidad dialéctica, sino como consecuencia de cosas que pasan en otros lugares (la Nueva Ciencia, la Revolución Francesa, la novela moderna) o de cosas nuevas que piensan algunos individuos geniales (Hegel, Marx, Frege, Freud, Wittgenstein, Heidegger), o quizá de la resultante de varias de estas fuerzas (1979, 264). La descripción de Rorty es

ciertamente sugestiva, y la finalidad que persigue es fundamentalmente la de borrar fronteras academicistas entre la literatura y la filosofía. Pero su enfoque general está lastrado de escepticismo, de relativismo o de irracionalidad. Rorty viene a sostener que lo único que hay es diálogo, pero no sabemos siquiera si ese diálogo tiene un fin o un final. El diálogo de los investigadores en la comunidad científica ideal esbozado por Peirce converge indefectiblemente hacia la verdad que se convierte así en el ideal regulador del diálogo. Pero una posición como la de Rorty que afirme que, de verdad de verdad, sólo hay diálogo, parece refutarse a sí misma en su propia formulación. "El mismo hecho –señala Putnam (1981, 216)– de que hablemos de nuestras diferentes concepciones como concepciones diferentes acerca de la *racionalidad* postula un *Grenz-begriff*, un concepto límite de la verdad ideal".

Las críticas hacia la filosofía analítica han arreciado en estos últimos años desde diversas ópticas, pero hasta el momento presente no parece haberse escrito su epitafio. Por el contrario, recogiendo la conocida frase de Gilson acerca de la filosofía podemos decir –de nuevo con Putnam (1983, 303)– que la filosofía acaba enterrando siempre a sus sepultureros. Hay un problema de límites en el ámbito de la cultura académica angloamericana entre qué sea filosofía analítica y qué sea filosofía a secas para poder avanzar una respuesta sobre la vigencia de la filosofía analítica. La reciente difusión del marbete "filosofía post-analítica" para referirse a la inflexión de la filosofía analítica tampoco facilita esa delimitación, más aún cuando a lo que se alude es precisamente a la confluencia de las tradiciones hermenéutica y fenomenológica en el ámbito de la filosofía norteamericana (Acero 1991, 11).

Por lo que se refiere al ámbito académico continental en el que conviven quizá más pacíficamente la filosofía analítica con otras corrientes de pensamiento, la constitución de la Sociedad Europea de Filosofía Analítica para aglutinar los esfuerzos de los pensadores analíticos europeos, aspira a superar la división de la filosofía occidental en "analítica" y "continental". Esta división, inexacta y borrosa en sus límites, resulta efectiva y operativa en la vida real a pesar de que su origen histórico se remonte sólo a la reacción de Russell y Moore contra el idealismo a comienzos de siglo. En cierta medida, el auge del nazismo y la contienda bélica subsiguiente consagraron aquella división (Charlton 1991, 3). Ahora, los intentos de superarla aportan dos razones para justificar su inadecuación: la primera, una cuestión fáctica como es la efectiva existencia de filósofos analíticos en el continente y de filósofos hermeneutas y fenomenólogos en el ámbito angloamericano; la segunda, el reconocimiento de que los valores de la filosofía analítica son universales o aspiran a serlo. La filosofía analítica se caracteriza –declara con cierta solemnidad la presentación de la nueva Sociedad Europea de Filosofía Analítica– por su afán de claridad, su insistencia en la argumentación explícita y su exigencia de que toda opinión se someta al rigor de la discusión y evaluación críticas por parte de los iguales.

Para poder dilucidar esta cuestión de la vigencia o, por el contrario, del acabamiento de la filosofía analítica resulta imprescindible precisar un poco mejor la situación presente y sus componentes históricos. Por mi parte puedo avanzar que estoy convencido de que asistimos a un declive de la filosofía analítica, que puede ser atribuido a su aplastante triunfo académico en el área angloamericana y a la estéril escolástica que ha seguido no pocas veces a ese triunfo, junto con una cierta

abdicación de la peculiar responsabilidad que en siglos precedentes correspondió siempre al filósofo. A la exposición con algún detenimiento de esta cuestión se dedicarán las páginas siguientes.

Cuando hace unos pocos años Wolfgang Spohn se hacía cargo como editor de la mítica revista *Erkenntnis* en su nueva época se refería a aquellos ocho primeros volúmenes (1930-1940) en los que se publicaron los trabajos del Círculo de Viena como "un singular monumento histórico, que marcó una nueva era de entusiasmo y optimismo en la filosofía" (Spohn 1990, 1), pero sesenta años después de la fundación de *Erkenntnis* parece difícil mantener aquel entusiasmo y optimismo. Ha habido cambios fundamentales en la escena analítica, entre los que no es el menos importante el declinar del empirismo lógico. Además se advierte por doquier una desconcertante especialización y ramificación de la discusión filosófica y un cierto distanciamiento o desconexión respecto de las ciencias naturales y humanas. "Es este –concluye Spohn– por estas y otras razones, un tiempo de desorientación, de eclecticismo, del 'todo vale', en filosofía no menos que en la vida intelectual en general. Este es el precio del pluralismo, y merece por ello ser pagado; el tiempo presente es más bien incitante que frustrante". En estas palabras, se advierte con claridad el contraste entre dogmatismo y pluralismo, que subyace siempre al análisis de una escuela de pensamiento o de una tradición intelectual: en la medida en que la filosofía analítica ha dejado de ser dogmática, se ha hecho pluralista y manifiesta por tanto una desorientación, una cierta inconmensuración de las diversas orientaciones como consecuencia de la pérdida de aquel impulso primitivo que Carnap y sus seguidores imprimieron a su actividad filosófica.

En el momento presente, Wolfgang Spohn detecta incluso una mayor desintegración en la filosofía analítica que, por ejemplo, hace diez años. Considera este proceso como una inevitable consecuencia de la diversificación del diálogo filosófico en temas cada vez más especializados, pero también como una consecuencia del difuso desacuerdo entre los filósofos analíticos acerca de la viabilidad del tratamiento de los problemas perennes con métodos formales, entendiendo por estos no sólo la efectiva formalización lógica, sino cualquier tipo de conceptualización y argumentación rigurosas. Muchos filósofos analíticos se mantienen apegados a los métodos formales y tratan los problemas que buenamente pueden abordar con ellos, pero muchos otros dejan de lado esos métodos para volver con libertad a los temas básicos. A juicio de Spohn hay pocas razones materiales para tal desacuerdo: "Algunas respuestas a los problemas filosóficos desarrolladas con un espíritu ampliamente formal pueden haberse tornado dudosas, o incluso algunas otras totalmente inadecuadas, pero hay también ejemplos positivos que muestran que las cuestiones perennes son accesibles con toda profundidad a la claridad y la precisión, y por tanto que ni los métodos son inútiles ni los problemas incomprensibles. El proyecto analítico, tal como Reichenbach y Carnap lo concibieron, –concluye Spohn con cierto énfasis (1990, 2)– no está en un callejón sin salida ni en una encrucijada; es un empeño prometedor que sigue adelante y que merece todavía optimismo y entusiasmo y que, si se prosigue con habilidad y tenacidad, producirá una rica y abundante cosecha".

Es comprensible por muchos motivos que el *editor* de la revista emblemática del Círculo de Viena asuma una posición tan favorable acerca de la vigencia y del futuro prometedor del programa de la filosofía analítica, pero antes de

discutirlo con algún detalle es interesante anotar cómo la revista *Erkenntnis* define el criterio de adscripción analítica para la aceptación de las colaboraciones que reciba. Lo hace con palabras de Carl Hempel (1975, 4): "*Erkenntnis* no espera de sus colaboradores ningún compromiso con doctrinas filosóficas específicas, sino la adhesión a unas altas pautas de claridad de expresión y de solidez de razonamiento".

Un contraste interesante con la posición de *Erkenntnis* –aunque más severo y cáustico– es el diagnóstico formulado por Richard Rorty en un simposio con Alasdair MacIntyre acerca de la naturaleza y el futuro de la filosofía en la reunión de 1981 de la división occidental de la American Philosophical Association. Rorty venía a advertir que, cincuenta años después de la irrupción del Círculo de Viena, aunque sus doctrinas positivistas hubieran sido desmanteladas por Wittgenstein, Quine, Sellars y Kuhn, los filósofos analíticos post-positivistas estarían todavía de acuerdo con la afirmación programática de Reichenbach de que la filosofía ha dejado de ser especulación y ha pasado a ser ciencia (Reichenbach 1951, 303). Todos ellos aceptarían la idea de que es posible definir la filosofía como un conjunto identificable de problemas, que fueron abordados burda y malamente en épocas anteriores, mientras que hoy en día son tratados con una precisión y rigor hasta ahora desconocidos. Quizás –añade Rorty (1982, 212)– estarían en desacuerdo en cuáles son esos problemas y en si los métodos para abordarlos han de ser facilitados por la ciencia o forjados por los filósofos, pero esos desacuerdos serían menores comparados con el amplio acuerdo sobre el tipo de narración histórica que ha de contarse. Es interesante señalar que esta posición viene a coincidir casi exactamente con la que se

reflejaba en la declaración de principios de *Erkenntnis* anteriormente citada: eliminados los dogmatismos, es posible todavía mantener que la filosofía en las últimas décadas se ha convertido en una disciplina científica y rigurosa, en una expansión o explicación del conocimiento científico, que constituye un conjunto de programas de investigación y un sector autónomo de la cultura.

La filosofía analítica llegó tímidamente a los Estados Unidos a principios de los años cuarenta por mediación de Willard Quine y de Rudolf Carnap, pero a lo largo de la década de los cincuenta, de la mano de los grandes emigrados europeos –Carnap, Hempel, Feigl, Reichenbach, Bergmann, Tarski– se hizo con el control de los más prestigiosos departamentos de filosofía de los Estados Unidos hasta convertirse en los sesenta en la filosofía dominante (Feigl 1969) El hecho más llamativo es que treinta años después aquella filosofía que pretendía resolver todos los problemas genuinamente filosóficos que surgieran en la actividad científica, ya no se define ni por un conjunto de problemas sistemáticamente estudiado ni por unos métodos comunes para abordarlos. Con el traslado de la filosofía analítica de Oxford al eje UCLA-Princeton-Harvard, la filosofía, al menos la filosofía del lenguaje que estaba en el núcleo de aquella aspiración–afirma Rorty (1982, 216)–, ha vivido momentos de singular esplendor en los que el futuro de la filosofía parecía claramente definido, pero aquellas luces se han esfumado. Ahora aunque la mayor parte de los departamentos de filosofía del área geográfica angloamericana sean más o menos analíticos la ilusión ha desaparecido y se ha generalizado en muchos casos una sensación de cansancio y de perdida de la dirección general (Simons 1991, 31).

A juicio de Richard Rorty, la filosofía analítica se ha institucionalizado académicamente en la Universidad americana, quedando solamente de su espíritu fundacional una cierta unidad de estilo y una cierta unidad sociológica totalmente semejante a la de los demás departamentos de humanidades, aunque posiblemente en estos la pretensión de rigor y de status científico sea menor. Quizá el único rasgo característico de los departamentos de filosofía sea la especial habilidad de sus miembros para la argumentación: la filosofía científica que Reichenbach propugnaba no es ahora más que filosofía argumentativa, esto es, capaz de introducir sus términos por definición y de explicitar las premisas de sus razonamientos.

> "Pienso que esto es lo que ha sucedido con la filosofía analítica al pasar en el curso de los últimos treinta años de su estadio positivista al estadio post-positivista. Pero no considero esto una observación denigratoria. No pretende sugerir que los filósofos estén haciendo algo que no deban hacer. Si, como yo creo, se considera que la filosofía no es de la clase de cosas que *tengan* una esencia o misión históricas, se entenderá que *no* estoy diciendo que el movimiento analítico haya abandonado el camino verdadero. 'Filosofía' en un sentido estricto y profesional es justamente todo lo que hagamos los profesores de filosofía. Tener un estilo común y un lugar habitual entre los departamentos académicos, es suficiente para hacer a nuestra disciplina tan identificable y respetable como cualquier otra" (Rorty 1982, 220).

El último eslabón de este examen de la filosofía analítica académica norteamericana consiste en destacar que la imagen del nuevo filósofo es ahora la del abogado, capaz de construir hábiles argumentos en defensa de una posición para que parezca la mejor, de triturar mediante un razonamiento inteligente la posición opuesta o de encontrar precedentes relevantes, pero no es ya la del científico, como pensara Reichenbach, ni la del historiador de las ideas o la del pen-

sador, como pudiera concebirse tradicionalmente. La causa de este cambio cultural ha de buscarse en la carencia de un paradigma de la actividad filosófica que reemplazara al fracasado programa positivista que aspiraba a proporcionar una fundamentación científica del conocimiento. El estudiante de filosofía en los Estados Unidos no se siente involucrado en la solución de los problemas que afectan al desarrollo de la ciencia ni tampoco en el estudio de las graves cuestiones culturales y sociales que atañen a la sociedad que le rodea, sino que simplemente es –por así decir– entrenado en una mera habilidad dialéctica. Esta imagen cuadra bien con el final de la filosofía en cuanto disciplina académica con unos problemas específicos y unos métodos propios, según el diagnóstico de Rorty al que antes se hizo mención. La situación final de disolución de la filosofía en la conversación general de la humanidad deja como legado un agresivo relativismo cultural que se manifiesta ya en amplias áreas de la filosofía académica americana.

La imagen rortyana del final de la filosofía no es la única descripción posible en la cultura de la postmodernidad, pero sí ha de tenerse en cuenta. Siempre que ésta sea despachada como irracional, podrá revolverse acusando a la filosofía analítica de irrelevante para la vida humana. Pero –a mi entender– en estos últimos años es posible advertir también una inflexión de la filosofía analítica capaz de hacer frente a esta acusación de irrelevancia, en la medida en que recupera la humana aspiración a una visión integral de la realidad. Una de las causas del declive de la filosofía analítica se encuentra con toda seguridad en el hecho de que siempre se concibió a sí misma como filosofía fragmentaria, renunciando –o diciendo que renunciaba– al sueño de una concepción integrada que era precisamente lo más característico de la

llamada filosofía continental. Realmente esto no era más que una pretensión, pues tanto los positivistas lógicos del Círculo de Viena como sus herederos americanos –Quine, por ejemplo– presentaron una concepción muy integrada de su trabajo y de su orientación general. Como señaló Hilary Putnam (1983, 303), para entender lo que pasa en la filosofía analítica hay que tener claro que su 'motor' era el positivismo lógico, y antes el atomismo lógico, pero esto no se debía a que todos los filósofos analíticos fueran positivistas, sino a que los argumentos en favor o en contra del positivismo eran los que mantenían a la filosofía analítica en movimiento. Al desaparecer la fuerte corriente ideológica que estaba en el centro del debate analítico éste se ha estancado y la filosofía analítica comenzó a perder forma en cuanto movimiento: ese estancamiento es lo que muchos han detectado como el final o el acabamiento de la filosofía analítica.

Pero conviene tener presente que la filosofía analítica ni comenzó con el atomismo lógico ni terminó con el positivismo lógico de Viena (Cocchiarella 1987, 5). Por el contrario, en cuanto genuina reflexión filosófica la superación del dogmatismo positivista ha hecho posible que ocuparan un lugar central los intentos de Michael Dummett y de Hilary Putnam de adoptar una perspectiva más amplia. Esos intentos entroncan de modo natural con el deseo de integración que ha sido siempre central en la reflexión filosófica. Putnam es bien consciente de que todos los intentos de integración que han sido excesivamente ambiciosos se han colapsado: los últimos intentos cuyo fracaso ha sido más clamoroso son los del "realismo científico" en la cultura norteamericana y el de la dialéctica marxista en el continente europeo. "Como filósofos nos encontramos atrapados entre nuestros deseos de integración y nuestro reconocimiento de la dificultad. No sé cuál

será la solución de esta tensión" (Putnam 1983, 303). En este sentido resulta extraordinariamente significativo –ya desde su propio título– su reciente libro *Realismo de rostro humano,* en el que Putnam ofrece buenas razones en defensa del realismo con minúscula, de la imagen del mundo propia del sentido común, frente a la imagen del Realismo científico que ha imperado en la filosofía americana en las últimas décadas y que, para librarnos del escepticismo filosófico, terminaba echando por la borda la imagen del mundo propia del sentido común. Pero además Putnam sostiene que los valores de objetividad y verdad –lo que más parecía defender el "realismo científico"– sólo pueden retener su sentido en el marco general de un ideal de desarrollo del conocimiento caracterizado por su condición humana.

En contraste con las pretensiones del realismo científico, que "empieza con la promesa de salvar el mundo y termina por deshumanizarlo"(Conant 1990, xvi), Putnam sostiene que para llevar a cabo un programa de investigación que proporcione una explicación precisa y coherente de la naturaleza del conocimiento y de la objetividad, tal programa ha de tener un rostro humano. Ha de estar fundamentado en nuestras prácticas efectivas de conocimiento. El hecho de que la reflexión analítica haya sido denostada con alguna frecuencia como inhumana o, al menos, como irrelevante para la vida de los hombres, confiere un peculiar atractivo a este intento de relanzar la reflexión filosófica desde el seno de la tradición analítica. Que este empeño esté cualificado precisamente por su carácter humano o su interés por todo lo humano reviste una importancia decisiva.

Putnam ha dicho en algunas ocasiones que la filosofía analítica ha llegado a su punto final o a un callejón sin salida

por haber agotado su propio proyecto. Se ha apuntado antes la idea de que el positivismo lógico, con su considerable carga ideológica, era el motor de la filosofía analítica: en la medida en que ese núcleo ideológico iba produciendo tesis o argumentos que dividían en bandos a los filósofos analíticos, esta corriente filosófica se mantenía viva y en crecimiento, pero en el momento en que el positivismo lógico fracasó el movimiento analítico empezó a estancarse. Por este motivo, resulta iluminador considerar que "el fenómeno llamado 'filosofía analítica' se entiende mejor como parte del fenómeno más amplio de la modernidad". Lo que la filosofía analítica tenía en común con el modernismo de los años treinta era especialmente la forma extrema de rechazo de la tradición que fue tan característica del modernismo en sus principios, y que todavía pervive ocasionalmente en el lenguaje de los filósofos analíticos contemporáneos cuando hablan de un enemigo llamado la "filosofía tradicional". El modernismo no era un movimiento unificado, pero las tensiones y conflictos de la filosofía analítica reflejan las tensiones y conflictos del modernismo en general. Por eso, así como asistimos a un postmodernismo en las artes, resulta razonable pensar en un postmodernismo en filosofía que –a juicio de Putnam (1983, 183)– "no tendrá la forma ni del cientismo ni del quietismo wittgensteiniano, pues tanto el cientismo como el quietismo son un peligro para la filosofía, como lo son para la vida del espíritu en general".

Teniendo en cuenta la relación entre las artes y la filosofía, y particularmente entre el trabajo del artista y el del filósofo, puede concebirse que la tarea del filósofo analítico contemporáneo en buena medida ha de detenerse en la consideración de la naturaleza de la reflexión filosófica misma para intentar acortar la enorme distancia que se abre entre la

filosofía como disciplina académica y las más profundas aspiraciones de los hombres. No importa –señala Conant, parafraseando a Stanley Cavell– que no tengamos criterios a priori para definir lo que sea la filosofía; lo que importa es que nos demos cuenta de que esos criterios los descubrimos en el estudio atento de nuestra práctica habitual de la filosofía y de la continuidad histórica de ésta. Con ello se está sugiriendo que en la coyuntura presente del desarrollo de la filosofía analítica lo que sea la filosofía misma se ha tornado una cuestión central. Para Cavell (1969, xviii), esto es señal de que la filosofía analítica representa un momento peculiar de la historia de la filosofía caracterizado por la ilusoria apariencia de claridad que produce la distinción entre filosofía y metafilosofía. La filosofía de la postmodernidad niega esa distinción entre filosofía y metafilosofía y estima por el contrario que una característica permanente de la reflexión filosófica ha sido siempre la reflexión sobre la propia reflexión.

En este sentido, podemos decir con James Conant que sólo en estos últimos años la filosofía analítica ha llegado a reconocerse a sí misma precisamente como filosofía. Resulta realmente muy llamativo comprobar que la filosofía analítica en la autocomprensión que ha tenido de sí misma ha puesto siempre un gran empeño en reprimir sus diferencias respecto de la ciencia, en particular para no parecer una disciplina humanística, sino más bien algo así como una ampliación de la ciencia o una explicación del conocimiento científico. Putnam ha señalado agudamente que esa imagen y definición cientificistas que la filosofía analítica ofrecía de sí misma ha sido aceptada acríticamente durante demasiado tiempo, puesto que sus tres cualidades oficiales más sobresalientes (que no era ideológica, que consistía en la solución de problemas

particulares, y que podía desarrollar sus investigaciones independientemente de toda preocupación acerca de cuestiones de valor), aunque contenían elementos sustantivos de verdad, eran engañosas. El creciente interés de Hilary Putnam y de muchos otros filósofos analíticos por reconstruir los diversos capítulos de la historia de la filosofía analítica se orienta precisamente en esta dirección: se desea llamar la atención sobre la brecha abierta entre la imagen que de sí misma tiene la filosofía analítica a modo de pariente cercano de la ciencia y su efectivo desarrollo en la práctica. De esta manera la filosofía analítica ha comenzado a reconocer abiertamente sus diferencias con la ciencia –durante décadas, reprimidas– para reconocerse "como una disciplina humanística, y a ver sus temas y problemas como los temas y problemas comunes en las humanidades" (Putnam 1983, 180-181).

La inserción de la filosofía analítica en el marco general de las humanidades supone un punto de inflexión de importancia para esta tradición filosófica. Los filósofos analíticos no pueden verse ya a sí mismos como la culminación del proceso por el que la actividad filosófica se convertía en ciencia, sino que, en particular a través del estudio de la historia de la filosofía, se integran en este sentido en la conversación general de la humanidad. Richard Rorty y otros han acentuado el carácter contingente que adquiere la reflexión filosófica al relativizar históricamente su actividad. "Filosofía" pasaría entonces a significar muchas cosas diferentes, sería un mero demostrativo de lo que hagan los filósofos, no un designador rígido: la filosofía no sería una clase natural que tuviera alguna esencia real en cuyo conocimiento pueda darse un efectivo progreso (Rorty, Schneewind, y Skinner 1984, 13). La insistencia de Putnam

en que la filosofía es una disciplina humanística significa en primer lugar que la filosofía ha de plantearse de nuevo en cada momento la pregunta acerca de cuáles han de ser sus aspiraciones y cuál sea la mejor manera de alcanzarlas, sin pretender con ello que se está prescribiendo el curso de la filosofía futura. "Si estoy de acuerdo en algo con Derrida –afirma Putnam– es en esto: que la filosofía es escritura, y que debe aprender ahora a ser una escritura cuya autoridad haya de conquistarse siempre de nuevo, que no la tenga heredada o regalada por ser filosofía" (1990, 118).

La filosofía analítica, al reflexionar sobre su propia actividad, renuncia al programa del positivismo lógico de encuadrarla junto con las ciencias y se vuelve a situar entre los saberes humanísticos. Su autoridad no radica ahora en la misión que tenía confiada de otorgar un fundamento al conocimiento científico, sino que ha de ganársela línea a línea. Su misión no es la de hacer libros: puede recordarse con Cavell (1989, 313) que Wittgenstein publicó sólo un breve libro en toda su vida y John L. Austin ninguno. Los filósofos heredamos un campo fascinante, unos libros y unas tradiciones entre las que ocupa un lugar central la reflexión sobre la propia actividad filosófica. Frente a la acusación de relativismo que una comprensión histórica de la filosofía puede suscitar, se alza la bandera del pluralismo como vía multilateral de ganar en la comprensión de los problemas que muchas veces no podemos resolver. El que la filosofía analítica haya dejado a un lado el lastre ideológico del positivismo inicial produjo quizá su estancamiento como corriente y una cierta desorientación general, pero en la medida en que no elude la reflexión sobre su propia actividad, sino que ésta se tematiza –señaladamente en los trabajos de Dummett y Putnam– entronca derechamente con la tradición más fructí-

fera de la filosofía occidental contemporánea: Kant, Frege, Peirce y Wittgenstein.

Defender una aproximación expresamente histórica a la filosofía analítica del lenguaje, es defender –en palabras de Gordon Baker (1988, xv)– que "la comprensión filosófica es esencialmente histórica". Desde este punto de vista –como escribió Wittgenstein (1980, 70)– la filosofía es plenamente comparable a la pintura, a la literatura, o a la música. Por eso, la inserción de la filosofía entre las humanidades entraña una comprensión histórica de la propia disciplina, al tiempo que la distancia del paradigma científico dominante en las décadas precedentes. Quine caracterizó –no totalmente en broma– como dos actividades distintas la filosofía y la historia de la filosofía, y de hecho la filosofía analítica ha constituido durante décadas un área de saber casi totalmente ahistórica (Bell 1990, vi). Por el contrario, hoy en día, sólo una comprensión histórica de la filosofía y del propio curso de la filosofía analítica parece cabalmente legitimada para dar cuenta de su evolución o de su efectivo progreso. Siguiendo a MacIntyre, cabe afirmar que así como los resultados de las ciencias naturales se juzgan a fin de cuentas en función de la historia de esas ciencias, los logros de la filosofía se juzgan en última instancia en función de la historia de la filosofía: la historia de la filosofía es en este sentido la parte de la filosofía que manda sobre el conjunto de las diversas áreas que la componen (1984, 47).

2.2. *Claves de la renovación de la filosofía analítica*

2.2.1. *La unidad de la filosofía*

Como es bien conocido, Kant en la sección de la *Crítica de la razón pura* titulada "La arquitectónica de la razón pura", distinguió dos conceptos diferentes de filosofía. Por una parte, el concepto escolar o académico de filosofía (*der Schulbegriff der Philosophie*) y por otra el concepto mundano o cosmopolita (*der Weltbegriff*), del que afirmaba que ha constituido siempre la base real del uso del término "filosofía", en particular cuando ha sido personificado y representado arquetípicamente en *el filósofo*. Mientras que el concepto escolástico de filosofía alude a una consideración científica disciplinar, el concepto mundano tiene que ver fundamentalmente con la relación de todo conocimiento con los fines esenciales de la razón humana (A838-839/B866-867). El concepto escolar de filosofía viene a encarnar la aspiración de la filosofía al rigor y a la sistematicidad de la ciencia. Uno de los rasgos característicos de esta filosofía académica es precisamente su limitación a unos pocos profesionales que son quienes poseen las herramientas y los recursos técnicos necesarios, con lo que su trabajo se convierte en una tarea de un carácter muy parecido al trabajo del científico.

James Conant ha sugerido que la "alta tradición" de la filosofía analítica que arranca de los trabajos de Frege, el joven Russell y el Círculo de Viena, representa quizá la más plena realización de aquella aspiración de la filosofía como *Schulbegriff*. Tanto Russell, como Reichenbach o Carnap,

consideraron efectivamente que defendían una concepción de la filosofía que tenía su origen en Kant: la filosofía como análisis lógico de la ciencia. Pero, a su juicio, la "apoteosis metafilosófica" de esta concepción está representada por W. V. Quine (Conant 1981, 193) que viene a sostener la posición, nada kantiana ciertamente, de que la buena filosofía es realmente una más de las ciencias empíricas. Efectivamente, Quine en cierto sentido llega a personificar aquel filósofo ideal de la *Schulbegriff*, tanto por su importante trabajo en lógica formal en sus primeros años de ejercicio profesional, como por su denodado esfuerzo en la búsqueda de la verdad –así se titula su último libro *Pursuit of Truth* en el que con más de 80 años de edad sigue dando vueltas a los viejos problemas de la evidencia, la referencia y el significado– en estrecha conexión con la ciencia empírica: el rasgo fundamental de toda su concepción es el naturalismo epistemológico o la epistemología naturalizada "que forma parte de la ciencia, y como la ciencia es falible y corregible" (Quine 1990, 21).

En el artículo que Conant menciona en apoyo de su afirmación "¿Ha perdido la filosofía el contacto con la gente?", Quine se planteaba precisamente esta cuestión del cerramiento profesional de la filosofía sobre sí misma y llegaba a la conclusión de que tal profesionalización era una señal del efectivo encaminamiento científico de la filosofía, tal como acontece con la química: "Pienso en la química orgánica; reconozco su importancia, pero no siento curiosidad por ella; tampoco veo por qué el hombre corriente debería preocuparse mucho por lo que a mí me interesa en filosofía". Por lo que se refiere a la filosofía del lenguaje, Quine explicaba en aquella ocasión que el interés de la filosofía por el lenguaje no respondía al abandono de cuestiones más

serias, sino a que en los últimos sesenta años se había advertido de modo creciente que nuestras nociones introspectivas tradicionales como significado, idea, concepto, esencia ("todas ellas indisciplinadas e indefinidas" añadía) proporcionan un fundamento desesperadamente débil e inmanejable para una cabal teoría del mundo. "El control se consigue centrándose en las palabras, en cómo se aprenden y se usan, y en cómo se relacionan con las cosas" (Quine 1981, 193). Esta afirmación pone bien de manifiesto cómo la reflexión quineana está embarcada en el proyecto fundacionalista original del Círculo de Viena, pero mediado por el pragmatismo de Dewey o de Wittgenstein que aportan la enseñanza de que el lenguaje es un arte social.

Tornando ahora al curso principal de mi exposición, puede advertirse que la división entre aquellos dos conceptos de filosofía ha llegado quizá a su paroxismo en los departamentos de filosofía del ámbito angloamericano en los que Nietzsche, Heidegger u otros filósofos continentales fueron desterrados a los departamentos de literatura comparada. En contraste, la insistencia de Hilary Putnam en la unidad de ambos conceptos de filosofía es realmente atractiva, y constituye un rasgo distintivo de su posición: los dos conceptos de filosofía vienen a ser aspectos complementarios o polos distintos de un campo único de actividad, y la empresa filosófica sólo puede alcanzar su fruto más acabado cuando se desarrolla desde ambas perspectivas a la vez. El *Weltbegriff* de la filosofía –a la que quizá confiere su rostro más humano– tiene su origen en aquella tendencia de la razón a plantearse preguntas que no es capaz de pasar por alto, pero cuyas respuestas trascienden su propia capacidad de responder, tal como describiera Kant en las primeras líneas de la *Crítica de la Razón Pura*. La "ilusión trascendental" se

muestra en las recurrentes confusiones que aparecen en el trabajo del filósofo, incapaz de reconocer los límites de su propia actividad reflexiva; sin embargo el *Weltbegriff* de la filosofía manifiesta también que la humanidad tiene una permanente necesidad de filosofía. Verdaderamente, esta conciencia de los límites de la razón humana se encuentra en el mismo origen de la filosofía de Frege y muy en particular en todos los escritos de Wittgenstein, y puede afirmarse sin dudar que ha permeado toda la reflexión analítica. Los seres humanos estamos sometidos a la tiranía de las palabras, tanto porque disfrazan el pensamiento como porque sólo por mediación de las palabras nos hacemos con el mundo. Es tarea de la filosofía –como afirmó Frege con cierta solemnidad en el prólogo del *Begriffsschrift*– liberar a la mente humana de esa servidumbre descubriendo las ilusiones que aparecen casi de modo inevitable en el uso del lenguaje. Nuestras irrefrenables ansias de saber más, de progresar en el conocimiento, de lograr respuestas a las preguntas que la razón suscita, fueron consideradas como una enfermedad por la tradición analítica, pero pueden ser también entendidas como lo más típicamente humano, como expresaba Stanley Cavell en su conocido aforismo: "nada es más humano que el deseo de negar la propia humanidad" (Fleming y Payne 1989: 27).

La filosofía en su *Weltbegriff* representa lo más humano que hay en el hombre porque busca aclarar, responder, iluminar aquellas cuestiones que producen perplejidad al ejercitar las capacidades de reflexión y de deliberación. Por eso el filósofo académico no puede dejar de lado esas aspiraciones, sin abdicar o traicionar su propia vocación de filósofo: la responsabilidad de responder a las necesidades intelectuales universales de los demás. Si la filosofía fuera no sólo realizada exclusivamente por especialistas, sino que

además se dirigiera exclusivamente a las necesidades e intereses de los especialistas, entonces no podría en modo alguno ser llamada "filosofía", pues siempre se consideró que el *Weltbegriff* era el fundamento real para el uso del título de filósofo (Conant (1990, xxx). Hay un maestro ideal –escribió Kant (A838/B866)– que asigna los trabajos al matemático, al filósofo natural y al lógico, y "los emplea como instrumentos para fomentar los fines esenciales de la razón humana. Sólo ése ha de ser llamado filósofo". Esta idea kantiana de que el filósofo ha de corresponder a un cierto ideal de maestro, que busca promover los fines esenciales de la humanidad, me parece que constituye una de las claves de la renovación de la filosofía analítica en nuestra época que lleva a concebir la filosofía como una *forma de vida*. Está relacionada con la idea de la *responsabilidad* de la filosofía y del filósofo en su actividad profesional. La recuperación de este sentido de responsabilidad en la filosofía analítica es la mejor reacción a la critica, formulada con frecuencia y no sin motivos, por haber limitado sus aspiraciones y haberse limitado a sí misma al confinarse escolásticamente en una serie de polémicas especializadas y a fin de cuentas irrelevantes para la vida de las personas concretas."Quizá lo más importante que trato de defender –explicaba Putnam en una entrevista (Nubiola, Harlan, y Barrena 1993, 83)– sea la idea de que los aspectos teóricos y prácticos de la filosofía dependen unos de otros. Dewey escribió en *Reconstruction in Philosophy* que 'la filosofía se recupera a sí misma cuando cesa de ser un recurso para ocuparse de los problemas de los filósofos y se convierte en un método, cultivado por filósofos, para ocuparse de los problemas de los hombres'. Pienso que los problemas de los filósofos y los problemas de los hombres y

las mujeres están conectados, y que es parte de la tarea de una filosofía responsable extraer la conexión".

Además del decidido propósito de integración de ambos conceptos de filosofía, la reflexión analítica más reciente se concibe a sí misma como con un cierto deber intelectual de denunciar el componente ideológico que estaba en la base del positivismo lógico, al mismo tiempo que se siente heredera de su espíritu racional y riguroso. Para el filósofo que conciba su trabajo como algo más que una disciplina técnica –ha escrito Putnam (1983, 211)– es un deber la crítica del cientismo materialista, una de las tendencias intelectuales contemporáneas más peligrosas que ha reemplazado al positivismo y al pragmatismo. Esta concepción del trabajo del filósofo como deber o su compromiso con el *Weltbegriff* de la filosofía es una característica compartida por los filósofos pragmatistas como Peirce o James y por los pertenecientes a la filosofía continental como Kierkegaard. Pero en cambio el rasgo característicamente kantiano de Putnam es –como ha señalado James Conant – la amplitud de su compromiso filosófico para intentar asumir las aspiraciones de ambas concepciones de la filosofía para empeñarse en pensar productivamente desde la inevitable tensión que provoca el aproximarlas. Este esfuerzo por unir ambas perspectivas es –como se indica en la introducción– uno de los elementos decisivos para la recuperación del fuste intelectual de la filosofía analítica en el área cultural angloamericana, y superar así el dualismo metafilosófico todavía dominante que concibe el rigor, por una parte, y la relevancia humana, por otra, como rasgos distintivos de dos tipos opuestos e inconmensurables de actividad filosófica (Conant 1990, xxxii).

Otra de las claves para la recuperación del vigor filosófico descansa en la figura común en la que tanto la filosofía continental como la filosofía analítica hunden sus raíces. El legado kantiano es en cierto sentido la tradición compartida donde ambas filosofías se encuentran y se complementan. De esta forma, volver a considerar los problemas en los términos en que Kant los planteó puede ser una manera de cerrar la brecha entre ambos modos distintos de entender la filosofía. En esta dirección, el papel que el estudio de Charles S. Peirce y de Ludwig Wittgenstein puede desempeñar para articular la reflexión analítica contemporánea con la tradición kantiana merecerá nuestra atención más adelante.

2.2.2. *La misión de la filosofía*

Frente al carácter fragmentario que siempre defendió para su trabajo la filosofía analítica, la recuperación –al menos en cuanto aspiración– de una concepción unitaria de la filosofía tiene una evidente raigambre kantiana y una importancia decisiva para el futuro. Frente a la manida acusación de irrelevancia pedante o de escolasticismo estéril por no preocuparse de los problemas realmente vitales, la filosofía analítica de signo realista ha avanzado en los últimos años en la interrelación de las cuestiones epistemológicas y éticas. "Para mí, –reconocía Hilary Putnam– la importancia del debate sobre el realismo, el positivismo y el materialismo siempre ha estribado en que la posición metafísica de uno determina mucho la posición acerca de la naturaleza y el status de los 'valores', y en nuestro tiempo se han utilizado las versiones

más populares de todas esas posiciones tradicionales para apoyar la 'dicotomía hecho/valor'" (Putnam 1990, xi). No es momento ahora para detenerse en esta cuestión de indudable actualidad, firmemente encarnada en nuestra cultura contemporánea, muy especialmente en el lenguaje de periodistas y economistas. En los últimos años la demostración de que tanto la dicotomía entre "juicios de hecho" y "juicios de valor" como la dicotomía entre hecho y convención son totalmente insostenibles han ocupado una parte muy importante de la reflexión y de las preocupaciones de Putnam. Estas distinciones que se remontan en su formulación contemporánea a las tesis del Círculo de Viena no tenían un sólido fundamento distinto de la pretensión ideológica de reconducir a la filosofía por el camino de la ciencia, de forma que la filosofía dejara de ser especulación y se limitara al estudio de la sintaxis lógica del lenguaje científico.

En cierto sentido el positivismo lógico redujo toda la filosofía legítima a filosofía del lenguaje, entendida ésta como la clarificación de la estructura lógica del lenguaje. Con su estilo vivo y programático, dejó escrito Ayer que el análisis filosófico no consiste en el estudio empírico de los hábitos lingüísticos de la gente, sino en el estudio de la actividad lógica que puede deducirse de las reglas de implicación que caracterizan la lengua inglesa o cualquier otra (Ayer 1946, 70). En las pasadas décadas con el desarrollo espectacular de la lingüística creció el interés desde dentro de la filosofía analítica por hacerse cargo de sus resultados, a pesar de la dificultad de su compleja jerga e impedimenta técnicas. Pero en los últimos años se ha advertido cada vez con mayor claridad que la filosofía del lenguaje no es una filosofía regional, en cuanto que su objeto sea un campo particular del saber humano o de la humana actividad, sino que se en-

cuentra en el centro mismo de la reflexión filosófica general. "Creo –escribía Blackburn (1984, vi)– que no hay estudio profundo del lenguaje que no se ocupe también de la filosofía de lo mental, y de la naturaleza de la verdad y de la realidad".

Como se señaló más arriba, los intentos de interpretar la imbricación de lenguaje, pensamiento y realidad atraviesan toda la historia de la filosofía. Ya en el *Fedón* quedó en boca de Sócrates la decisión de estudiar el lenguaje como espejo de la realidad para que su mente no quedara cegada por las cosas mismas –como los ojos del descuidado observador de un eclipse de sol– si las estudiara directamente: "Por eso decidí recurrir a teorías, y usarlas para descubrir la verdad sobre las cosas" (99e). Esta idea del lenguaje como espejo pervive hasta nuestros días adoptando formas muy diversas, sea al modo kantiano en que el lenguaje refleja el pensamiento –y no la realidad que en última instancia resulta incognoscible–, hasta el isomorfismo estructural entre lenguaje y mundo del atomismo lógico y de la teoría pictórica del lenguaje del *Tractatus* (Martinich 1985, 3-4).

Aunque sea bien conocida y se haya aludido varias veces en estas páginas a esta cuestión, es quizá pertinente mencionar brevemente las dos actitudes básicas contrapuestas –en expresión de Acero– que han asumido los filósofos del lenguaje en la configuración de su disciplina en el último siglo. Corresponden en su versión más estereotipada a dos maneras distintas de concebir la misión de la filosofía y el trabajo del filósofo. Mientras que el positivismo y el atomismo lógicos denunciaron que el origen de los problemas filosóficos, en especial los metafísicos, se encontraba en la imperfección del lenguaje como instrumento natural para la expresión de los pensamientos, la filosofía analítica británica

consideró con Wittgenstein que el lenguaje está bien como está (Wittgenstein 1922, 5.5563) y que la fuente de las confusiones filosóficas se encontraba más bien en la trasposición de los métodos científicos a la filosofía. Mientras para Carnap y el Círculo de Viena la filosofía había de ser científica y la tarea del filósofo consistía en el análisis sintáctico del lenguaje y en su reforma para manifestar con claridad su estructura lógica, el segundo Wittgenstein rechazará esta concepción: "Los filósofos han tenido ante sus ojos constantemente el método de la ciencia, y han sido tentados irremisiblemente a plantearse cuestiones y a responderlas como lo hace la ciencia. Esta tendencia es la fuente real de la metafísica y lleva al filósofo a una completa oscuridad" (1958, 18). La filosofía no ha de aspirar ya a *explicar* nada sino tan sólo a aclarar nuestro pensamiento, pues el lenguaje ordinario penetra toda nuestra vida y continuamente tiende nuevos lazos a nuestro pensamiento (Hallett 1977, 193). Los problemas filosóficos no se resuelven, sino que se disuelven mediante el análisis crítico del uso que tienen los términos en el lenguaje ordinario:

> "Debemos dejar de lado toda explicación, y sólo la descripción ocupará su lugar. Y esta descripción se ilumina, es decir, dice su propósito, a partir de los problemas filosóficos. Estos no son, por supuesto, problemas empíricos. Se solucionan más bien mirando cómo funciona nuestro lenguaje, y esto de tal modo que nos haga reconocer su funcionamiento: a pesar de la tendencia a comprenderlos mal. Los problemas se solucionan no dando nueva información, sino reorganizando lo que ya sabíamos. La filosofía es una batalla contra el embrujamiento de nuestra inteligencia por el lenguaje" (Wittgenstein 1953, 109).

A pesar de estos textos de carácter aparentemente programático y otros varios que se podrían aducir, sería equivocado considerar a Wittgenstein como un filósofo analítico

de corte escolástico. La escolástica analítica británica tiene su fuente más bien en G. E. Moore que en el segundo Wittgenstein. Por el contrario, los escritos de Wittgenstein aparecen al lector contemporáneo parágrafo a parágrafo como una penetración reflexiva e intuitiva, de extraordinaria perspicacia habitualmente, en los problemas más insolubles de la filosofía. Por así decir ha renunciado a las soluciones simplistas y rápidas del atomismo lógico y del Círculo de Viena para enfrentarse una y otra vez con los problemas relativos a la interrelación de lenguaje, conocimiento y mundo. "La filosofía es una herramienta que sólo es útil contra los filósofos y contra el filósofo que llevamos dentro", dejó escrito Wittgenstein en un manuscrito (Kenny 1984, 48). No es la búsqueda de soluciones a los viejos problemas lo que mueve su reflexión, sino que es la propia investigación filosófica la que le seduce y son las respuestas simplistas lo que rechaza (Putnam 1983, 183). Por eso el análisis de los usos lingüísticos, característico de la filosofía del lenguaje ordinario que encuentra su mejor desarrollo en los trabajos de John L. Austin, tiene –en mi opinión– poca relación efectiva con las preocupaciones del segundo Wittgenstein.

También en este punto puede señalarse una estrecha conexión con los más recientes trabajos de Putnam:

> "Tomo como un hecho de la vida que hay un sentido en el que la tarea de la filosofía es superar la metafísica y hay otro sentido en el que su tarea es continuar la discusión metafísica. En cada filósofo hay una parte que grita: 'Esa empresa es vana, frívola, una locura. Hemos de decir ¡basta!', y otra parte que grita: 'Esa empresa es simplemente reflexión al nivel más abstracto y general; suspenderla sería un crimen contra la razón'. *Por supuesto* que los problemas filosóficos son insolubles, pero, como decía una vez Stanley Cavell, 'hay maneras mejores y peores de pensar acerca de ellos'" (Putnam 1990, 19).

En los escritos de Wittgenstein hay una profunda conexión entre las cuestiones relativas al lenguaje con las epistemológicas y metafísicas. La reflexión acerca del lenguaje está en dependencia de la explicación metafísica y epistemológica de los demás elementos –pensamiento y mundo– que constituyen el núcleo de problemas de la filosofía del lenguaje. "Una teoría del lenguaje afectará probablemente a la metafísica y a la epistemología, y éstas a su vez afectarán mucho a nuestras ideas acerca del lenguaje" (Blackburn 1984, 7). En la apertura hacia la epistemología y la metafísica en la filosofía analítica tiene una importancia capital el pensamiento del segundo Wittgenstein, pero también –como se ha señalado cada vez con más insistencia– tiene notable influencia la tradición pragmatista norteamericana. Más aún, puede entenderse que la aproximación entre el pragmatismo y los escritos del último Wittgenstein arroja una luz decisiva para una mejor comprensión de ambas perspectivas (Rorty 1961).

2.2.3. *Peirce y la filosofía analítica*

La figura de Charles S. Peirce (1839-1914) va adquiriendo un relieve cada día mayor en las muy diversas áreas del conocimiento que cultivó: en astronomía, geodesia, matemáticas, lógica, teoría e historia de la ciencia, semiótica, econometría, psicología, y también en la filosofía del lenguaje, a pesar de la dificultad de interpretación de su pensamiento y de la hasta ahora difícil disponibilidad de sus escritos. En todas esas áreas es calificado como "pionero",

"precursor" o incluso como "fundador" o "padre" (del pragmatismo y de la semiótica). Es relativamente frecuente hallar valoraciones generales como la de Popper que calificó a Peirce como "uno de los más grandes filósofos de todos los tiempos" (1972, 212) o la de Apel que lo considera "el Kant de la filosofía americana" (1985, 155). Umberto Eco en su introducción a la nueva reimpresión de *The Meaning of Meaning* considera que la prueba más llamativa de la imaginación pionera de Ogden y Richards es el modo destacado en que trataron a Peirce. "Peirce –añade Eco– fue no sólo el mayor *scholar* contemporáneo de la semiótica, sino que fue también –al menos en mi opinión– el mayor filósofo americano del cambio de siglo y sin duda alguna uno de los mayores pensadores de su tiempo" (Ogden y Richards 1989).

No obstante, la dificultad principal para el estudio de Peirce es el aire provinciano –como ha señalado Rorty (1990, 1)– que todavía existe en torno al pragmatismo. Entre los filósofos europeos el pragmatismo suele ser considerado como un modo "a la americana" de abordar los problemas de la filosofía, pero sin duda como algo ajeno a la corriente central del pensamiento. Aunque los filósofos europeos estudien a Quine y a Davidson tienden a pasar por alto la tesis de que comparten las perspectivas básicas de aquellos otros filósofos americanos que escribieron antes del giro lingüístico, olvidando así que la tradición analítica trasplantada a los Estados Unidos hunde algunas de sus más sólidas raíces en los debates entre Royce y James en Harvard, en los escritos de Peirce y Dewey, en la enseñanza de Lewis, y alcanza su florecimiento en el pensamiento más reciente de Quine, Goodman y Sellars. Por este motivo, von Wright decía recientemente en este sentido que "Peirce puede de hecho contarse entre los fundadores de la filosofía analítica, junto

con Russell y Moore y la figura detrás de ellos Frege" (1993, 41). En lugar de concebir la filosofía analítica como una ruptura con la tradición pragmatista americana, me parece que el reciente resurgimiento del pragmatismo favorece la tesis de la continuidad entre ambos movimientos: el uno puede ser considerado como un desarrollo, como un refinamiento del precedente (Bernstein 1993).

Otros factores que incrementan el interés por la figura de Peirce son su participación personal en la comunidad científica de su tiempo, su valiosa contribución a la lógica de los relativos, y su profundo conocimiento de la filosofía de Kant y de la tradición escolástica, en especial de la metafísica de Duns Escoto. Hasta hace relativamente poco tiempo Peirce era sólo conocido por la errónea imagen conductista que dio de él Charles Morris y por una serie de hábiles divisiones tripartitas que han tenido buena fortuna en lingüística, semiótica o filosofía del lenguaje y se han tornado moneda común de la conversación cultural. Entre estas divisiones tripartitas la de sintaxis, semántica y pragmática, y la de icono, índice y símbolo son probablemente las más recurrentes.

Pero quizá la tesis más conocida de Peirce –puesta en amplia circulación por Habermas– es la concepción comunitaria de la realidad y de la racionalidad científica, que se complementa con la de la convergencia de la verdad en la ciencia hacia la opinión final de la comunidad de investigadores. En nuestro mundo y en nuestra vida conformados audiovisualmente por los medios de comunicación social es bien fácil reconocer la vigencia de la noción comunitaria de realidad construida por Peirce:

"Lo real es aquello a lo que más pronto o más tarde, abocan la información y el razonamiento, y por tanto es independiente de tu capricho o del mío. De este modo, el origen mismo del concepto de realidad manifiesta que ese concepto implica esencialmente la noción de una COMUNIDAD, sin límites definidos, y capaz de un crecimiento indefinido de conocimiento" (Peirce 1982, 2.239).

Me parece certero afirmar que esta convergencia entre realidad y comunidad es clave para la comprensión del pragmatismo (Vericat 1988, 22), y para la defensa del pluralismo, para la defensa de la aproximación multilateral a la verdad que aparece también en la más reciente filosofía analítica. Lo real no es para Peirce un noúmeno incognoscible de cuño kantiano, sino que al contrario –y en ello se advierte la transformación semiótica de la filosofía trascendental– sea lo que fuere lo significado por "real" es cognoscible en un cierto grado: la realidad es un concepto social (Hookway 1985, 35). Para Peirce conocemos las cosas tal como son realmente, aun cuando nunca podamos estar absolutamente seguros de su definitiva realidad en cada caso concreto. "Es totalmente verdad –escribe Peirce a Lady Welby– que nunca podemos alcanzar un conocimiento de las cosas tal como son. Podemos conocer sólo su aspecto humano. Pero ése es todo el universo que existe para nosotros" (Hardwick 1977,141). La realidad se construye a lo largo del tiempo entre las opiniones mías y las de la comunidad en las que la racionalidad –el lenguaje, la cultura y el pensamiento mío y de los demás– se articula. En ese proceso progresamos hacia la verdad mediante el diálogo con los demás, pues la comunidad es esencialmente una comunidad de diálogo, de conversación racional.

En esta perspectiva, Peirce puede ser entendido como un continuador de la consideración trascendental de la

objetividad en sentido kantiano, pero no tanto por las reglas que rigen el proceso de investigación, como por el contexto comunitario en el que este proceso alcanza la certeza y establece la realidad. Para el científico Charles S. Peirce la búsqueda de la verdad no es un asunto privado, sino una tarea cooperativa, en la que el científico individual subordina su trabajo e interés particular a los de la comunidad de investigadores. La verdad está al final de un proceso de búsqueda esforzada con tal de que la investigación colectiva se prosiga lo suficiente: la verdad es la "opinión final" de la comunidad científica. Esta verdad no es un ideal regulador inalcanzable –como quizá ocurra en el pragmatismo de William James– sino que es a lo que necesariamente llegará la comunidad investigadora si prosigue su trabajo riguroso, creativo y sistemático. Es una verdad fruto del trabajo humano en el que toma parte el esfuerzo individual: éste es uno de los puntos focales en los que Hilary Putnam encuentra la raíz americana de su "realismo con rostro humano".

Una característica común de los filósofos pragmatistas es la de que no presentan una epistemología acabada y definida con claridad a causa de su orientación básica anticartesiana. A diferencia de Reichenbach, Carnap o Frege –ha señalado Putnam– los pragmatistas no consideraron como tarea suya la de reducir la racionalidad a un conjunto de cánones. Más aún, uno de los rasgos que comparten los pensadores pragmatistas es el antifundacionalismo, esto es, la renuncia a la ilusoria búsqueda de unos fundamentos firmes e incorregibles para el conocimiento. Por eso, el fracaso del programa fundacionalista del Círculo de Viena proseguido en la filosofía científica norteamericana es una de las claves que ha llamado a escena a la tradición pragmatista. Por supuesto, Peirce distinguió entre la invención de una teoría científica

explicatoria (a lo que él llamó "abducción") y las formas más elementales de inferencia inductiva, y puso las bases para el desarrollo pragmatista posterior asentando la doctrina de que todas nuestras creencias están sujetas a revisión (lo que llamó "falibilismo") y que toda teoría científica ha de ser probada, pero también insistió en que los científicos necesitan intuiciones y que la propia metodología es algo que evoluciona en el curso de la misma investigación.

Es bien conocido que Karl-Otto Apel hace del pensamiento de Peirce la piedra miliar en el proceso histórico de transformación semiótica de la filosofía trascendental en filosofía analítica (Apel 1981). Todos los rasgos distintivos de la filosofía analítica están presentes en Peirce. Muchos de los temas y avances que han emergido en la filosofía de la ciencia, del lenguaje y de la acción más recientes no sólo fueron anticipados por Peirce, sino también en muchos casos explorados por él con rigor y profundidad (Bernstein 1981, xxi): los problemas que a Peirce más le preocuparon están ahora en el núcleo de la discusión filosófica. De hecho la mejor manera de entender a Peirce –ha señalado uno de sus mejores expositores– es considerar que él buscaba hacer algo similar a la filosofía analítica del lenguaje contemporánea, anticipando el giro lingüístico de la filosofía mediante su teoría general de los signos (Hookway 1985, 141). En la obra de Peirce no sólo hay un desarrollo paralelo de los temas que se encuentran en Frege, Russell o Wittgenstein, sino además el marco general para una teoría integral de la cultura y de la actividad científica y filosófica. En este sentido –como Debrock ha destacado (1992, 1)– el pensamiento de Peirce ofrece sugerencias para abordar algunos de los más pertinaces problemas de la filosofía contemporánea, pero sobre todo su pensamiento puede ayudarnos a retomar la responsabilidad

filosófica de la que ha abdicado mucha de la filosofía del siglo XX.

2.2.4. *La herencia de Wittgenstein*

Al estudiar anteriormente la misión de la filosofía se ha hecho amplia mención del papel decisivo de los trabajos de Ludwig Wittgenstein en las dos últimas décadas de su vida para la configuración contemporánea de la filosofía del lenguaje. Siguiendo a Kenny en los escritos de Wittgenstein puede advertirse también una doble concepción de la filosofía: por un lado, la asimilación de la filosofía a una técnica terapéutica de disolución de los problemas filosóficos mediante la clarificación del uso de nuestro lenguaje y, por otro lado, su consideración de la filosofía como aquella actividad humana que nos proporciona una comprensión global, una visión más clara del mundo. Esta concepción más optimista de la filosofía se manifiesta –por ejemplo– en la metáfora wittgensteiniana de la filosofía como guía del funcionamiento del lenguaje, entendido éste como una ciudad. La ciudad de los lenguajes tiene muchas partes diferentes: está el casco viejo con sus antiguos edificios, apretujados en poco espacio, pero muy interesante y atractivo, y están más allá los nuevos edificios de las afueras, las ciencias, ordenadas y reglamentadas. De la misma forma que hay nuevos barrios, hay nuevas áreas para la exploración propia del filósofo (Kenny 1984, 58-59). Con palabras de Hilary Putnam puede considerarse a Wittgenstein como "el pensador más profundo de este siglo" (1990, xxxiv), y la herencia de Wittgenstein

puede ser entendida como la convicción de que los problemas filosóficos son en última instancia insolubles, pero que al mismo tiempo cabe avance en filosofía mediante el progreso en la comprensión de los problemas, como el visitante que explora las diferentes zonas de la ciudad y las conoce cada vez mejor y conoce la precisión mayor o menor de la guía que utiliza.

En este sentido el trabajo de Wittgenstein se convierte en tema de reflexión central en la filosofía contemporánea del lenguaje. A pesar de la amplia investigación académica ya desarrollada en las últimas décadas, sigue teniendo vigencia el juicio de Michael Dummett: "Wittgenstein en especial llevó a cabo expediciones muy audaces en territorio desconocido, pero estamos todavía luchando con su trabajo, que no hemos llegado a dominar ni podemos evaluar definitivamente" (1991a, 158). Baker y Hacker en su comentario de las *Investigaciones Filosóficas,* después de indicar que Wittgenstein en sus escritos posteriores a 1929 escribió con más profundidad acerca de la naturaleza de la filosofía que ningún otro filósofo importante desde Kant, añaden que tanto lo que escribió como sus implicaciones "son materia de acalorado y amargo desacuerdo en la comunidad filosófica contemporánea" (1980, 468). Son abundantes las interpretaciones simplistas o interesadas de su pensamiento que acentuaron aquella concepción meramente terapéutica de la filosofía, pero cada vez se advierte con mayor claridad la profundidad del pensamiento de Wittgenstein, su fuste filosófico en conexión con la corriente general de la filosofía, y el valor de sus desarrollos particulares en filosofía del lenguaje y filosofía de lo mental: la amplia discusión en los últimos años sobre el argumento del lenguaje privado y sobre el seguir una regla son una buena muestra de ello.

El propio estilo socrático de hacer filosofía es para mí uno de los factores de mayor interés del legado wittgensteiniano. Es un estilo que se caracteriza esencialmente por la progresión en la comprensión de los problemas mediante la discusión dialógica de las diversas formas de su expresión. Los problemas de la imbricación de lenguaje, pensamiento y realidad son un campo excepcionalmente adecuado para este método pues ni hay una vía única para resolverlos ni llegan a tener sentido cabal hasta recibir respuesta siquiera provisional. El interlocutor metafísico que aparece constantemente en las *Investigaciones Filosóficas* no es un mero recurso literario de Wittgenstein para personificar a su oponente, sino que es el propio Wittgenstein que centra su reflexión en la naturaleza misma de la reflexión y conversación filosóficas. Para Wittgenstein, como para Kant, la filosofía es el nombre de esa inevitable forma de enredo racional que es síntoma natural de nuestro pulso intelectual, pero, al mismo tiempo, es el nombre de nuestro afán, igualmente natural, de claridad intelectual que nos consuela en nuestras recurrentes crisis de confusión. Enterrar el impulso que nos mueve a filosofar dentro de nosotros para descansar de una vez por todas sería tanto como renunciar a nuestra capacidad de pensar (Conant 1990, xlii). La virtud filosófica primera es la paciencia, que ayuda a recorrer una y otra vez un mismo terreno filosófico desde muy diversos ángulos hasta ganar lentamente una visión más clara, hasta poder enseñar a la mosca la salida de la botella. "En filosofía –dejó escrito Wittgenstein (1980, 34)– el ganador de la carrera es aquel que sabe correr más lentamente; o aquel que llega allí el último".

El modo en que Wittgenstein lleva a cabo su reflexión es el de quien se toma en serio la discusión filosófica, busca la comprensión *desde dentro* de las diversas posiciones y

siempre queda insatisfecho de la mayor claridad alcanzada. Frente a Rorty, que interpreta a Wittgenstein como portavoz del final de la filosofía, la reflexión filosófica conduce siempre al reconocimiento de la condición humana de esa reflexión. La inevitable tendencia a la cavilación filosófica que abre la *Crítica de la Razón Pura* es algo esencialmente humano que no puede ser despachado como irrelevante. Afirmar que los problemas filosóficos son meramente falsas apariencias "es una forma agresiva de la enfermedad metafísica misma", pero en absoluto es una terapia (Putnam 1990, 20) Parafraseando a Wittgenstein, podemos decir que las confusiones y las disputas interminables de la filosofía no son triviales sino profundas. Proceden de concepciones erróneas acerca de la estructura de nuestro pensamiento. Cuando se resuelven no es que se modifique la estructura de nuestro pensamiento, sino que cabalmente lo entendemos. Los problemas que aparecen en la filosofía ni son triviales ni son síntomas de estupidez, sino que están enraizados en aspectos básicos de nuestro lenguaje y en las estructuras de nuestro pensamiento que determinan el modo en que miramos a las cosas, pero que resultan extraordinariamente difíciles de describir (Baker y Hacker 1980, 485). En la medida en que la filosofía analítica aspira a ser, no ya un movimiento de la historia pasada de la filosofía, sino a permanecer en el centro de la discusión filosófica entronca con estos motivos y problemas que aparecen constantemente en la reflexión de Ludwig Wittgenstein.

"La filosofía no es una disciplina que proporcione soluciones definitivas, y el descubrimiento de que la última opinión –aunque sea la de uno mismo– todavía no llega a aclarar el misterio es una característica de este trabajo, cuando se hace bien" (Putnam 1990, xxxviii). Por eso mismo,

estimo que una clave wittgensteiniana para la renovación de la filosofía analítica del lenguaje es el reconocimiento de la dificultad de la propia tarea filosófica, que Wittgenstein caracterizó de modo tan atractivo en *Philosophical Remarks*:

> "¿Por qué es tan complicada la filosofía? Después de todo, debería ser *completamente* simple. –La filosofía desata los nudos de nuestro pensamiento, que hemos liado de manera absurda; pero para deshacerlos, ha de hacer precisamente unos movimientos tan complicados como los nudos. Aunque el *resultado* de la filosofía sea sencillo, sus métodos para llegar allí no pueden serlo" (Wittgenstein 1975, 52; 1967, 452).

3. La filosofía del lenguaje en la tradición continental

La división sociológica de la filosofía occidental entre "filosofía analítica" y "filosofía continental" –como señalé más arriba– es inadecuada por muchos motivos, pero en el ámbito de la filosofía del lenguaje resulta extraordinariamente práctica. Tiene en su favor tanto el uso ya generalizado como la dificultad de encontrar una perífrasis manejable que la sustituya (Wilson 1992, 197). El rasgo diferencial más importante entre ambas tradiciones no es el geográfico, ya que en la tradición analítica se incluye la filosofía que se desarrolla en los Estados Unidos y en Escandinavia y, por supuesto, hay muchos filósofos analíticos en el continente europeo, ni tampoco la diferencia es de "método" o de primeros principios (Rorty 1979, 8). La diferencia más fundamental es –a mi juicio– la del diverso *estilo* de hacer filosofía, por la lengua en la que se hace, por los diferentes autores que se citan y por los objetivos diversos que el filósofo individual viene a asumir en cada tradición.

El antagonismo entre ambas tradiciones tuvo su clímax en la década de los cincuenta cuando el centro de la filosofía analítica eran las Universidades de Oxford y Cambridge. El desplazamiento a lo largo de los años sesenta del foco de la conversación analítica a los departamentos de filosofía de los Estados Unidos ha hecho que esta contraposición perdiera intensidad y que pueda hablarse de un acercamiento entre sí. Entre los factores internos al movimiento analítico que intervienen en este proceso de acercamiento, el más destacado es quizá el agotamiento del programa positivista –ya señalado en estas páginas– que ha conducido tanto a un progresivo redescubrimiento de la historia de la filosofía –incluida la tradición pragmatista americana (Rajchman 1985, xiii)– como a la búsqueda de interlocutores en la tradición continental. Precisamente quienes afirman que nos encontramos en una etapa post-analítica de la filosofía, consideran que uno de sus rasgos característicos es la confluencia con otras tradiciones filosóficas contemporáneas, en especial las tradiciones hermenéutica y fenomenológica (Acero 1991, 11; Tugendhat 1991, 33). Entre los factores externos a la filosofía –que sería ingenuo minusvalorar– se encuentran la creciente apertura multicultural de los Estados Unidos –que ha traído una avalancha de traducciones de los filósofos continentales– y un notable incremento del conocimiento de otros idiomas por parte de los filósofos académicos de habla inglesa.

Uno de los focos del debate actual acerca de la conexión entre ambas tradiciones se remonta precisamente a la relación entre Frege, considerado como mentor de la filosofía analítica y fundador de la moderna filosofía del lenguaje, y Husserl, representante por antonomasia de la filosofía continental. Mientras que Hans Sluga ha acentuado la inserción de Frege en la tradición idealista de cuño kantiano, Michael

Dummett ha insistido en la independencia y originalidad de Frege. Para Dummett toda la filosofía moderna de Descartes en adelante está dominada por la idea de la primacía de la epistemología, mientras que fueron Frege y el joven Wittgenstein quienes volvieron a situar la lógica en el lugar fundacional de la filosofía que había tenido en la tradición escolástica medieval. Por esta razón Frege constituye para Dummett un hito extraordinario –y una profunda discontinuidad– en el desarrollo de la filosofía (Dummett 1981a; Sluga 1984, 329). No obstante, Dummett ha reconocido la gran afinidad con Frege de algunas de las tesis que Husserl expone en las *Investigaciones Lógicas*, aunque se hubieran criticado mutua y agriamente sus anteriores obras de fundamentación de la matemática.

> "En la historia de la filosofía moderna éste es un hecho que produce la mayor perplejidad. Si Frege fue incuestionablemente uno de los antecesores de la escuela analítica de la filosofía y Husserl el principal progenitor de la escuela fenomenológica, ¿cómo ha llegado a suceder que el trabajo de estos dos hombres, que en una etapa estaban tan próximos el uno del otro en un torbellino de corrientes filosóficas en conflicto, han llegado a ser la fuente de dos corrientes que de ordinario se considera que fluyen en direcciones opuestas?" (Dummett 1991a, x).

Por este motivo, quizá resulta más razonable históricamente aproximar la filosofía analítica a su fuente principal en la filosofía kantiana, en la que bebe también la fenomenología, pero entendiendo esa herencia como una transformación semiótica. La interpretación pragmática del lenguaje, como condición de posibilidad y validez del conocimiento, supone, en cierta medida, la sustitución de la filosofía kantiana de la conciencia por un convencionalismo lingüístico trascendental. Parece haber una cierta progresión natural en este proceso paulatino de sustitución de la metafísica por la

epistemología, y de ésta por la filosofía del lenguaje. Frente a quienes entienden este proceso como limitado a la tradición analítica y consideran a Frege como el filósofo del lenguaje por excelencia, Sluga ha destacado que la preocupación específica de Frege por el lenguaje fue estimulada por su contexto histórico en el que ya el lenguaje había alcanzado una significación filosófica capital. Sus ideas son profundamente deudoras de Hermann Lotze y a través de éste de las construcciones de Leibniz y de Kant (Sluga 1984, 4). Por el contrario los elementos empiristas que aparecen en la tradición analítica son totalmente ajenos a Frege y corresponden más bien al empirismo británico de Locke y Hume y al empirismo lógico del Círculo de Viena.

La tradición continental desde el *Cratilo* de Platón hasta nuestros días ha reflexionado constantemente y en todos sus periodos sobre el lenguaje, aunque está todavía por hacer una completa historia de la filosofía del lenguaje que reciba una aceptación general de la comunidad filosófica. Todos los filósofos han tenido conciencia de la importancia del lenguaje. Unos han intentado comprender los procesos cognitivos y comunicativos involucrados en el lenguaje y otros han tratado de reformarlo o de perfeccionarlo porque consideraban que era un espejo que deformaba la realidad, que era un intermediario inevitable y molesto entre el pensamiento y la realidad (Acero, Bustos, y Quesada 1989, 23). Recorrer, aunque fuera sumariamente ese proceso histórico, excede con mucho el alcance de este libro, pero sería sin duda apasionante. La búsqueda del lenguaje perfecto, del lenguaje adámico, del verdadero lenguaje de las cosas persigue al ser humano desde los albores de la reflexión filosófica. Me limitaré modestamente a transcribir la corrección a Kant que propone un autor continental tan distante de la filosofía ana-

lítica como es Walter Benjamin. En su *Programa de la filosofía futura* escribía Benjamin que así como la doctrina kantiana para poder alcanzar sus principios, tuvo que verse en relación con una ciencia respecto de la cual pudiera definirse, así había de suceder con la filosofía futura:

> "El gran cambio y corrección que ha de introducirse en la concepción del conocimiento orientado unilateralmente hacia lo matemático-mecánico, sólo podrá lograrse mediante la relación entre el conocimiento y el lenguaje, tal como ya en tiempos de Kant intentó hacer Hamann (...) Kant no advirtió en modo alguno el hecho de que todo conocimiento filosófico tiene su única expresión en el lenguaje, y no en fórmulas y números. Este hecho, a la postre, se revelaría como el hecho decisivo, y es por el que, a fin de cuentas, debería afirmarse la supremacía de la filosofía no sólo sobre todas las ciencias, sino también sobre las matemáticas. Un concepto de experiencia, alcanzado en una reflexión sobre su esencia lingüística, permitirá abarcar regiones cuya sistematización efectiva Kant no logró" (Benjamin 1986, 16)

Un marco teórico de este tipo da razones para una efectiva convergencia de las dos tradiciones: la amplia acogida del pensamiento de Foucault en la filosofía académica norteamericana es quizá una buena muestra de ello. Un dato interesante a este respecto es que Rorty asimila ambas tradiciones al anunciar el final de la filosofía. Como tanto la filosofía analítica post-positivista como la filosofía continental post-fenomenológica han abjurado de la noción reichenbachiana de una matriz conceptual neutral de carácter permanente a la que debiera ajustarse todo el lenguaje y el pensamiento, ambas corrientes se encuentran ahora unidas en la abdicación de su papel sapiencial, de su autoridad final sobre la significatividad o racionalidad de las aserciones y acciones (1982, 226-27). Rorty interpreta el fracaso de la búsqueda de unos fundamentos filosóficos como el descarrío de toda la cultura. Con ello, lo que hace es primeramente

convertir a la filosofía en la base de la cultura, para luego diagnosticar que ese pedestal en que la cultura se apoyaba se ha venido finalmente abajo. No es ésta la única descripción posible de nuestra cultura y del lugar que en ella ocupa la reflexión filosófica, pero sí sirve para apuntar la notable aproximación en la última década de las dos tradiciones.

4. LA FILOSOFÍA DEL LENGUAJE Y LAS DISCIPLINAS AFINES

Al presentar de manera introductoria una disciplina es práctica tradicional tratar de describir su relación con los demás saberes, especificando sus diversos objetos o las diferentes perspectivas desde las que abordan una misma área de estudio. En particular, esta tarea resulta indispensable en aquellos casos de conflictos de intereses entre diversas disciplinas que se solapan y aspiran académicamente a encontrar alguna justificación teórica de peso, para lo que fundamentalmente son diferencias de procedencia, de formación o de estilos de trabajo, esto es, diferencias de tradiciones de investigación. Por todo esto, resulta saludable considerar las divisiones entre disciplinas o materias como cuestiones que interesan a los decanos y a los bibliotecarios, más que como una cuestión de calado teórico para el filósofo. "Los nombres de las disciplinas deberían ser vistos sólo –escribió Quine a la hora de clasificar el trabajo de Austin (1981, 88)– como recursos técnicos para la organización de planes de estudio y

de bibliotecas: un *scholar* es más conocido por la singularidad de sus problemas que por el nombre de su disciplina". En este sentido la defensa en estas páginas de una aproximación efectivamente multidisciplinar para el estudio del lenguaje y de la comunicacion ofrece un marco cómodo que evita los enojosos problemas de competencias y que responde bien tanto a la naturaleza filosófica de la reflexión como a las peculiaridades del área temática de especialización. Afirmar la naturaleza *filosófica* de esta reflexión sobre el lenguaje excluye la difuminación de la filosofía en la literatura y, de otra parte, acentuar la especificidad del objeto de estudio focaliza la reflexión de forma que no se disperse ineficientemente.

En esta misma dirección de multidisciplinariedad y convergencia multidisciplinar se mueve también Umberto Eco en defensa del carácter filosófico de una semiótica general:

> "Si Aristoteles hubiese tenido que proceder como algunos filosofos del lenguaje, –afirma socarronamente– la solucion habria sido bastante simple. Estos filosofos advierten, con razon, que hablar del significado de una palabra no es igual que hablar del significado de un sintoma atmosferico o de una experiencia perceptiva, y deciden que son problemas que deben abordarse por separado y por disciplinas distintas. Por consiguiente, el filosofo del lenguaje se ocupara de las oraciones, posiblemente sólo de las oraciones bien formadas, y dejara que el psicologo de la percepcion resuelva por qué determinados trazos en una hoja de papel me recuerdan un conejo. De esta manera se preserva el criterio de especializacion, indispensable para evitar conflictos en la distribucion de los cargos academicos y en la reparticion de los fondos publicos y privados. Aristoteles hizo lo contrario" (Eco 1990, 11-12).

La apelacion a Aristoteles es un buen augurio para un proyecto filosofico realmente abierto tanto a los discursos filosoficos del pasado, como a los usos lingüísticos y a los resultados de las ciencias que investigan el lenguaje, pero es

incluso más interesante para el filósofo el advertir el reconocimiento de la aportación específica de la filosofía como reflexión integradora de las diferencias que históricamente han correspondido a disciplinas diversas.

Por otra parte, insistir en el interés de una aproximación multidisciplinar para el estudio del lenguaje, no excluye el que la filosofía del lenguaje sea –como señala Valdés– una disciplina con perfiles propios. Se trata de un segmento del diálogo filosófico general que presenta fáctica y sociológicamente una notoria unidad de temas, problemas, revistas y simposios, lo que no constituye un criterio de demarcación disciplinar, pero sí al menos un síntoma de un campo de trabajo compartido, que no es simplemente una amalgama de filosofía y lenguaje (Valdés 1991, 19).

4.1. *Filosofía del lenguaje y lógica*

Es frecuente considerar que la lógica es la disciplina que dentro del ámbito filosófico guarda una relación más estrecha con la filosofía del lenguaje (Acero, Bustos, y Quesada 1989, 16). Esta relación no es sólo temática, sino también histórica, y su valoración afecta decisivamente al papel que se otorgue a la filosofía del lenguaje y a la lógica. En particular cuál sea la relación entre la lógica y el lenguaje es una cuestión que atraviesa medularmente el estudio del lenguaje.

Como se ha señalado anteriormente, resulta certero vincular el nacimiento de la filosofía contemporánea del

lenguaje con el de la moderna lógica simbólica, y destacar además –como hace Valdés (1991, 17)– la relación de la lógica y la filosofía del lenguaje en Aristóteles. Aunque haya notorias diferencias entre la lógica y la filosofía del lenguaje, las dos disciplinas están estrechamente vinculadas: de hecho en el trabajo de Frege, en el que ambas tienen su origen reciente, la filosofía del lenguaje y la lógica en buena medida se solapan (Dummett, 1991b, 22). A Frege le interesaba el lenguaje porque quería establecer métodos de prueba en matemática que tuvieran un rigor absoluto. Para ello debía eliminar todas las fuentes de error que aparecen en el lenguaje natural. Para realizar esto –describe Valdés (1991, 18)– comprendió que era necesario efectuar primero un detenido examen de la estructura formal de los enunciados que componen las demostraciones y de su modo de significar: se dio cuenta de que era necesario realizar un análisis de la estructura interna de los enunciados y de sus componentes. Este trabajo se salía con mucho de los límites de la lógica formal habitual de su tiempo, pues exigía el uso combinado de técnicas matemáticas y de argumentaciones típicamente filosóficas.

El problema con el que Frege se enfrentaba era nuclearmente el explicar cómo se produce y se comunica lingüísticamente la inferencia lógica, soslayando las habituales fuentes de error y mala comprensión que se producen en el lenguaje natural –incluido el de los matemáticos– que no han de ser admitidas en un lenguaje verdaderamente científico: se trata de llegar a dar cuenta de las leyes del pensamiento, "de las leyes más generales de la verdad", dirá Frege (1960, 128). Más aún, ese lenguaje preciso ha de formularse de tal modo que las opiniones científicas puedan ser expresadas tan claramente y sin ambigüedad alguna que sea siempre posible

determinar la validez de una cadena de inferencias sin necesidad de ningún supuesto adicional a esas leyes del pensamiento (Weiner 1990, 67). Por eso la tarea que asume el *Begriffsschrift* en el que nace la lógica moderna es la delineación precisa de en qué consistiría una formalización rigurosa de todas las pruebas matemáticas. "Esta obra asombrosa –enfatiza Dummett (1973, xvii)– había de constituir el marco lógico en el que debía llevarse a cabo la formalización de las diferentes teorías matemáticas. Es la primera formulación del cálculo funcional de segundo orden. Es asombrosa porque no tiene predecesores". Sea cual sea la definitiva exactitud histórica de esta apreciación, sí parece un hecho cierto y comúnmente admitido que la tradición analítica se definió expresamente por concebir su propia tarea como la del análisis lógico del lenguaje, es decir, por proponerse el esclarecimiento de la estructura lógica del lenguaje para esclarecer así su eficacia cognitiva.

Es frecuente distinguir dos actitudes básicas y en cierta medida sucesivas en la relación entre la filosofía del lenguaje y la lógica. El Círculo de Viena creyó posible llegar a formular la sintaxis lógica que el lenguaje empirista de la ciencia requería, concibiendo la tarea de la filosofía como la reforma de los defectos de las lenguas naturales que eran los que habían causado el descarrío metafísico del lenguaje. Estaban convencidos de que el lenguaje corriente era inadecuado para la filosofía por su ambigüedad, su vaguedad, su dependencia contextual y la falta de explicitación de sus supuestos. En una forma más débil o sofisticada, a partir de la obra lógica de Carnap se difundió la idea de que la construcción de un lenguaje lógico podía ser de utilidad para resolver los problemas semánticos de las lenguas naturales. Los lenguajes lógicos operarían como modelos en cuyos

términos podrían captarse mejor las características gramaticales y semánticas de las lenguas naturales. La traducibilidad de esas lenguas –explica Bustos (1987, 95)– a un leguaje lógico no se consideraría la garantía de su significatividad cognitiva, pero sí la de su gramaticalidad e interpretabilidad semántica. En esta línea se ha venido produciendo en las pasadas décadas una efectiva aportación de la filosofía del lenguaje a la lingüística, con lo que – ha señalado festivamente Tyler Burge (1992, 19)– la filosofía ha vuelto a hacer gala de su tradicional vocación de comadrona de nuevos saberes.

La segunda actitud se retrotrae al pasaje del *Tractatus* en el que Wittgenstein declaraba que el lenguaje ordinario está en perfecto orden lógico: Wittgenstein no estaba interesado en la construcción de lenguajes ideales –como pareció dar a entender Russell en su introducción al *Tractatus*– sino más bien en comprender ese perfecto orden lógico del lenguaje que lo hace significativo (Wang 1986, 89). En la herencia de Wittgenstein, la filosofía del lenguaje ha ido distanciándose paulatinamente de la lógica, también en la medida en que ésta se ha desarrollado y diversificado extraordinariamente a lo largo de los últimos años, pero, a título de ejemplo, tanto Quine como Kripke ocupan por derecho propio un lugar destacado en la historia reciente de ambas disciplinas.

Dummett ha caracterizado la relación de la filosofía del lenguaje con la lógica a lo largo de este siglo, como la de una hermana menor respecto de la mayor (1991b, 22). Así la filosofía del lenguaje habría tomado prestados de la lógica muchos de los conceptos elaborados por los lógicos para sus propios propósitos. Ejemplos de esos préstamos serían la adaptación de Davidson de la definición tarskiana de verdad o

la aplicación de técnicas estrictamente formales por parte de Montague para el análisis del lenguaje natural. Sin embargo, en los últimos años, la investigación básica del funcionamiento efectivo del lenguaje natural ha ido distanciándose cada vez más del análisis lógico tradicional. Por ejemplo, la semántica situacional de Jon Barwise y John Perry, aunque acoge la idea de Montague de "desarrollar una semántica para el lenguaje natural, en lugar de algún lenguaje artificial inventado por los lógicos", se aparta mucho de la tradición carnapiana (Santambrogio y Violi 1988, 9). Por así decir, estos autores localizan más el significado en la interacción de los seres vivos y su ambiente: el significado está "más en el mundo y menos en la cabeza que lo que supuso la teoría tradicional del significado" (Barwise y Perry 1983, x). En estos últimos años se ha ido difundiendo la convicción de que los métodos formales de la lógica de primer orden dificultan la comprensión del efectivo funcionamiento del lenguaje y conocimiento humanos. La cuestión es muy controvertida y está todavía abierta, pero no es sólo una actitud negativa respecto de la lógica, sino que está llevando al desarrollo de nuevas herramientas matemáticas más apropiadas para una lógica "situada", que tenga en cuenta las dimensiones comunicativas y ontológicas del lenguaje humano (Barwise, 1989).

En la base de esta desconfianza respecto de la eficacia explicativa de una aproximación fundamentalmente lógica al lenguaje se encuentra en buena medida la enseñanza del segundo Wittgenstein. Muchos filósofos y lingüistas piensan –señala Baker (1986, 291)– en que detrás del funcionamiento del lenguaje hay unos sistemas de reglas, y en que es una tarea de gran importancia sacar a la luz esa estructura invisible. Pero esta concepción acerca del lenguaje está

equivocada y encuentra su mejor antídoto en el último Wittgenstein que reprocha al *Tractatus* el haber incurrido precisamente en esa confusión: "La lógica no trata del lenguaje en el sentido en que la ciencia trata de un fenómeno natural, y lo más que puede decirse es que *construimos* lenguajes ideales" (Wittgenstein 1953, 81).

Una cuestión menor relacionada, pero de algún interés, es la de cuál deba ser el papel de la formalización en la filosofía del lenguaje. La clásica advertencia recogida por Frege en las *Grundgesetze* sobre la reacción de los filósofos a la vista de una fórmula matemática *–mathematica sunt, non leguntur!* – se cumple casi a diario. Las ventajas de la formalización sólo son obvias para quien está familiarizado con ella; si no existe esa familiaridad, la adopción de recursos formales supone un notable incremento del hermetismo. Con esto no quiero afirmar que la formalización sea superflua, sino que hay que reservarla para lo que sea realmente difícil y no pueda ser abordado de manera más accesible. En todo caso lo que no debe ocurrir es que la formalización –como dijera Ryle de *Meaning and Necessity*– no tenga más que un valor ritual (1949, 225). De ordinario el motivo para introducir formalizaciones en filosofía es la comodidad, la abreviación, que traducen el valor lógico fundamental de la simplicidad, pero la cuestión estriba en que en la filosofía la simplicidad no tiene el mismo valor que en el cálculo. En filosofía, la simplicidad corre el riesgo de convertirse en simpleza o en precipitación, en no reconocer la complejidad y la dificultad de los problemas planteados. La claridad en filosofía se obtiene mediante la explicitación de todos los supuestos, no mediante su abreviación por mor de su manejabilidad. Y por supuesto, con el naufragio de la 'filosofía científica' ha perecido la afirmación de Reichenbach de que

"la presencia de fórmulas indica que la filosofía ha pasado de la especulación a la ciencia" (1951, 284).

4.2. *Filosofía del lenguaje y lingüística*

En el presente siglo se ha producido en la lingüística –como en muchas otras áreas del saber– un extraordinario desarrollo, del que no es totalmente ajena la filosofía del lenguaje. La reflexión sobre el lenguaje en sus aspectos más generales –ha señalado Bustos (1987, 7)– ha ido ligada, a lo largo de la historia tanto a la filosofía propiamente dicha como a la proto-lingüística. En algunos momentos históricos se ha acentuado tanto la preponderancia de la una sobre la otra que ha venido a ser considerada la una como mero apéndice de la otra. Esta difícil convivencia es la que da razón histórica de la distancia enorme que separa en la actualidad a ambas disciplinas. Como sugiere Valdés, la lingüística moderna hace poco menos que cuestión de principio el haberse separado de la filosofía y suele definirse a sí misma como el estudio empírico del lenguaje y de los lenguajes, contrapuesto a la reflexión especulativa de los filósofos. Pero un criterio de demarcación así formulado –prosigue Valdés– es tan vago que, a poco que se le presione, hará agua por los cuatro costados (1991, 12). Efectivamente en la práctica diaria los teóricos de la lingüística y los filósofos del lenguaje coinciden ampliamente en sus temas de interés, aunque difieran –también ampliamente– en sus respectivas tradiciones de conocimiento, y en los autores y revistas que citan.

Un enfoque multidisciplinar del estudio del lenguaje lleva, por un lado, a procurar buscar todos los elementos que unen a ambas disciplinas, a enfatizar el mutuo beneficio y el efectivo enriquecimiento que para ambas supone el conocer la diversa manera de abordar los problemas y sus mejores resultados, en lugar de destacar lo que las separa. Al filósofo del lenguaje, por así decir, le interesa *muchísimo* la lingüística, aunque en ocasiones la jerga técnica del lingüista sea un jarro de agua que puede apagar su interés. La filosofía del lenguaje no es lingüística, ni parte de la lingüística, ni pueden reducirse la una a la otra, pero no suscribiría la afirmación de que "como máximo puede decirse que hay problemas fronterizos, problemas respecto de los cuales tendríamos dudas si se nos preguntase a dónde adscribirlos" (Valdés 1991, 13): se trata más bien de perspectivas o enfoques distintos. La figura de Noam Chomsky, por ejemplo, pertenece por derecho propio a ambas disciplinas en la medida en que ha aspirado a desarrollar una teoría general del lenguaje.

La semántica de los lenguajes naturales es un área en la que filósofos y lingüistas están trabajando en los mismos o muy similares problemas. "A pesar de que las diferencias de formación, de método y de vocabulario, tienden a ocultar el hecho, parece –decían Davidson y Harman en la presentación de un volumen de trabajos conjuntos– que filósofos y lingüistas están convergiendo en un conjunto de problemas interrelacionados" (1972, v). En aquella ocasión se trataba de abordar un área de interés común a lógicos, lingüistas y filósofos –el tratamiento lógico formal de la semántica de lenguajes naturales– mediante un trabajo de carácter cooperativo. Como explicaba Tyler Burge recientemente, es un hecho muy llamativo que la filosofía del lenguaje y la lingüística generativa que florecieron en el ámbito académico

angloamericano durante los años sesenta, apenas tuvieran influencia mutua. Hubo sí algunos intercambios significativos sobre qué sea saber un lenguaje, sobre ideas innatas y sobre el objeto mismo de la lingüística como disciplina. Los lingüistas fueron influidos por los métodos lógicos y los filósofos por la noción de la entonces llamada "estructura profunda" del lenguaje que no es evidente de modo inmediato a los hablantes. Pero el énfasis inicial de Chomsky en la pureza de la sintaxis cuadraba poco con la preocupación de los filósofos por los aspectos del lenguaje más semánticos y pragmáticos. Conforme la lingüística comenzó a tomar mayor interés en la semántica y en la pragmática al principio de los setenta, ambas disciplinas comenzaron a trabajar más al unísono (Burge 1992, 18).

Por el contrario, la sintaxis –que había sido el empeño original de Carnap– pasó a ser campo de trabajo exclusivo de los lingüistas, hasta el punto que pueda afirmarse hoy en día que "la sintaxis ha entrado en estos años, al menos en parte, en el dominio de la ciencia natural, y hoy es obra exclusiva de los lingüistas, que han dejado muy atrás las especulaciones sintácticas de los grandes lógicos, y en particular las 'teorías sintácticas' de Tarski y de Church" (Otero 1989, 212). Este mismo autor, buen conocedor de la tradición chomskyana, desde la gramática generativa –que "constituye el meollo o germen de una ciencia natural intelectualmente profunda, o por lo menos está en camino de constituirlo"–, contrapone dos sentidos distintos de filosofía del lenguaje. Un primer sentido sería el de una "gramática mental", es decir, el de una filosofía del lenguaje entendida meramente como metodología de la gramática generativa, o de la psicología cognitiva en ciernes, "de la que la gramática generativa es la parte más avanzada". En el segundo sentido la filosofía del lenguaje

sería "lingüística filosófica" o "precientífica y abarca todas las parcelas en el estudio del lenguaje que hasta ahora no han podido ser subsumidas plenamente bajo la teoría de la gramática transformacional" (1989, 214). En palabras de este tenor se advierte con claridad la pervivencia del espíritu de la 'filosofía científica' de Reichenbach décadas después de su defunción oficial que perdura ahora como un cierto tipo de "imperialismo lingüístico".

Una propuesta que se mueve en esa misma línea, pero quizá con un sentido contrario, es la que expresan Acero, Bustos y Quesada al describir la filosofía del lenguaje como una disciplina en expansión que se desarrolla en tres direcciones: la metodología de la lingüística, la investigación de los fundamentos de la lingüística y la llamada "lingüística filosófica" (1989, 27). Por mi parte, siguiendo a Luis Valdés (1991, 10), estimo que la mejor defensa –quizá incluso la única– ante la propuesta de reducir la filosofía del lenguaje a gramática transformacional es apelar a la naturaleza irreductible de la reflexión filosófica. La filosofía es esencialmente autocrítica e incluye entre sus problemas fundamentales la investigación de la naturaleza de la propia investigación filosófica. En esa investigación de cuño wittgensteiniano la filosofía descubre su modesta condición y al mismo tiempo su potencial ilimitado. Aquella aspiración tenaz a saber, a plantearse problemas que la razón no puede resolver, es al cabo el empeño racional más humano que hay. El progreso en la filosofía es la paulatina comprensión y descripción de los problemas, más que su definitiva solución "científica". El contraste entre lingüística y filosofía no es sólo de objetivos, exactitud y generalidad: la filosofía se ocupa en especial de los límites del sentido, de describir los límites del sentido

desde dentro, mientras que la lingüística describe el lenguaje *desde fuera* (Baker y Hacker 1980, 481).

Especialmente en los últimos años se está produciendo una notable reacción contra la lingüística generativa de tradición chomskyana y en general contra los intentos de interpretar lógicamente el lenguaje. No sólo se reitera la tradicional objeción de que al traducir el lenguaje natural a un sistema lógico se pierden sus rasgos más característicos, como la ambigüedad y la vaguedad, que son precisamente los que hacen posible la comunicación y la apertura del lenguaje en los contextos habituales de la vida humana (Fodor y Katz 1964, 2). Ahora la nueva ciencia cognitiva cuestiona la metáfora básica en la que se apoya la lingüística generativa, esto es, el que la gramática sea realmente un sistema formal que no haga uso para nada de las capacidades cognitivas. Si una gramática generativa –argumenta Lakoff (1987, 181-82)– es un sistema formal, puede entonces por definición ser caracterizada matemáticamente como un sistema algorítmico de tal modo que en ninguna regla gramatical puede hacerse uso de la interpretación de los símbolos, de su significado y de su comprensión. La lingüística generativa se basa en un supuesto tan fuerte de la autonomía de la sintaxis respecto de la semántica, y de la facultad lingüística respecto de toda influencia cognitiva externa, que en algo tan básico como es la categorización concluye –contra la evidencia empírica, dice Lakoff– que el lenguaje es un sistema formal independiente del aparato cognitivo humano.

En el fondo, como describió Searle (1974, 30), se trata de un conflicto entre dos concepciones radicalmente opuestas acerca del lenguaje. Una, la de Chomsky, considera el lenguaje como un sistema formal autónomo que se usa más o

menos ocasionalmente para la comunicación; la opuesta considera el lenguaje esencialmente como un sistema de comunicación. En la medida en que buscamos una explicación del significado y de la competencia semántica se advierte de inmediato que una aproximación sintáctica o formalista fracasa porque la competencia semántica es fundamentalmente cuestión de saber cómo hablar, cómo realizar actos de habla. Esta disputa entre el estudio del lenguaje mediante desarrollos teóricos rigurosos o mediante aproximaciones de carácter más limitadamente empírico, pero que se hagan cargo de los fenómenos lingüísticos "en su variopinta diversidad y complejidad" es –tal como señalan Acero, Bustos y Quesada– uno de los puntos de principal interés para el filósofo" (1989, 269).

Por lo que se refiere a la propuesta amplia de una filosofía del lenguaje que llegara a englobar tanto el estudio de la metodología como el de los fundamentos de la lingüística, parece un campo de singular interés con tal de que la reflexión sea propiamente filosófica y, al mismo tiempo, esté estrechamente conectada con la realidad del trabajo de los lingüistas. Por poner un ejemplo, en el momento presente los resultados obtenidos mediante la investigación conjunta de lingüistas, lógicos, informáticos y filósofos en el procesamiento de lenguajes naturales ha dado como resultado unos programas informáticos de considerable calidad para la traducción automática inglés-español en contextos determinados. A estas alturas de la investigación, lo que el filósofo no puede decir a los demás miembros del equipo es que la traducción automática es imposible, sino al contrario reflexionar acerca de cuál era el sentido de la tesis quineana de la imposibilidad de la traducción radical o de sus razones para descartar la posibilidad de una perfecta traducción.

Si volvemos la atención ahora a un área menos "aplicada", como es la elaboración de una teoría semántica satisfactoria para dar cuenta del funcionamiento efectivo del lenguaje natural, llama la atención el escaso progreso real que se ha dado en las últimas décadas y que contrasta con el notable desarrollo de la sintaxis y de la gramática transformacional o con las promesas con las que se presenta la ciencia cognitiva. La teoría causal de la referencia, elaborada por Kripke, Putnam y Donellan en los setenta, fue una buena aportación para la mejor comprensión de cómo se aprenden los nombres, de qué es lo que efectivamente se aprende cuando se aprende un nombre propio o un nombre de clase natural, etc., pero el campo de trabajo que queda por delante es enorme. "¿Por qué es tan difícil la semántica?", se preguntaba Putnam en un trabajo, y sugería que la respuesta debía encontrarse en que la semántica es una típica ciencia social y comparte con las ciencias sociales sus endémicas carencias de leyes y teorías precisas y de rigor matemático:

> "No cabe esperar una teoría general y precisa que responda a las cuestiones de por qué tienen las palabras los diversos tipos de funciones que tienen y de qué hechos hacen posible que uno aprenda el uso de una palabra, mientras no dispongamos de un modelo general y preciso de un usuario del lenguaje; y todavía queda un largo camino para ello. Pero el hecho de que Utopía esté todavía muy lejos no significa que la vida diaria haya de paralizarse. Tenemos mucho que investigar, en nuestro estilo desgarbado e impresionista, hay muchos resultados reales que obtener. El primer paso es liberarnos de las simplificaciones que la tradición ha echado sobre nosotros y ver dónde están los problemas reales" (Putnam 1975, 152).

En esta línea, cabe destacar la importancia del trabajo de Donald Davidson en favor de la convergencia de lingüistas, lógicos y filósofos. Davidson ha mantenido que el empeño tradicional de dar cuenta del lenguaje aisladamente está

condenado al fracaso, pues es inseparable de la mente y de la acción humanas (Lepore 1986, 26); más aún, la propia racionalidad es una propiedad social, que sólo tienen quienes pueden comunicarse. El lenguaje entendido como un objeto que pueda estudiarse aisladamente es una abstracción insostenible: "no existe tal cosa como el lenguaje que muchos filósofos y lingüistas han supuesto. No existe una cosa así que se aprenda, se enseñe o con la que hayamos nacido. Debemos desechar la idea de una estructura compartida claramente definida que los usuarios del lenguaje adquieren y luego aplican a casos" (1977, 446). Las razones que abonan esta posición de Davidson tienen que ver con la intrínseca conexión de los conceptos de verdad, significado y creencia, pero en el fondo late el fuste decididamente filosófico del autor, que se expresa con claridad y brillantez en su réplica a Rorty:

> "Rorty ve la historia de la filosofía occidental como una confusa batalla sin vencedor entre el escepticismo ininteligible y unos torpes intentos para responderle. La epistemología desde Descartes hasta Quine me parece un capítulo complejo, pero ilustrativo, de la empresa filosófica. Si ese capítulo está llegando a su término, esto será debido al recurso a los modos de análisis y a la adhesión a las pautas de claridad que han distinguido siempre a la mejor filosofía, y que, con suerte y trabajo, continuarán distinguiéndola" (Davidson 1990, 137).

4.3. *Filosofía del lenguaje y semiótica*

Dar cuenta de las relaciones de la filosofía del lenguaje con la semiótica no es tarea fácil, en particular por el difícil

estatuto disciplinar de esta última, que oscila entre las semióticas aplicadas a campos muy específicos y las pretensiones de una semiótica general en la que –en palabras de Eco citadas anteriormente– el discurso filosófico no sea "ni aconsejable ni urgente, sino sencillamente constitutivo" (1990,11). Desde un punto de vista teórico, la semiótica reclama para sí una función integradora en cuanto ciencia de los sistemas simbólicos, de forma similar a como la teoría de la comunicación destaca la finalidad comunicativa que tiene toda actividad lingüística (Dascal et al 1992, xiv). Pero, en el ámbito académico angloamericano, la semiótica –que en un primer momento pareció la disciplina clave para la teoría unificada de las ciencias en manos de Rudolf Carnap y Charles Morris– ha venido a considerarse como algo característicamente europeo y no ha llegado a incidir realmente en la investigación académica (Sebeok 1991).

En los últimos años están surgiendo puntos de contacto entre la semiótica europea y la filosofía del lenguaje angloamericana en especial en lo que se refiere al significado lingüístico y a su representación mental (Santambrogio y Violi 1988, 3). La tradición semiótica europea, vinculada al estructuralismo, aporta un marcado interés por la dimensión subjetiva del lenguaje y del significado, que había sido pasada por alto de ordinario en la filosofía analítica del lenguaje, y que cada vez está adquiriendo una importancia mayor en la investigación aplicada. Más aún, como se señaló anteriormente, asistimos en estos últimos años a un ataque frontal contra la semántica lógica, esto es, contra la semántica que aspira a construir modelos teóricos que expliquen cómo funciona efectivamente el lenguaje. La acusación no consiste sólo en decir que una aproximación lógica al lenguaje es demasiado abstracta y no se ocupa de las prácticas efectivas

de hablar y entender un lenguaje, sino también en que la semántica teórica está equivocada en su concepción de lo que sea la competencia lingüística y el significado. Por ejemplo, George Lakoff ha sostenido no sólo que la lógica de primer orden es infiel sintácticamente al lenguaje natural y que la semántica teórica de modelos no refleja las condiciones relevantes desde un punto de vista cognitivo, sino que sostiene que el propio aparato de la teoría de conjuntos es inapropiado para modelar el mundo real (Lakoff 1988). El ataque principal contra la semántica de modelos es el que las nociones de verdad y referencia que emplea son "objetivistas", no tienen en cuenta el modo en que la mente humana contribuye a conformar el mundo tal como lo vemos. Como se ha defendido en estas páginas, frente a las versiones objetivistas de la verdad que nacen del antipsicologismo fregeano y del empirismo del Círculo de Viena, en los últimos años ha irrumpido con fuerza –es decir, con capacidad explicativa– una renovación de la filosofía analítica basada en una concepción de la verdad en que ésta no trasciende el lenguaje, sino que se halla inserta en nuestro conocimiento y en nuestros medios de reconocer el ajuste entre las expresiones lingüísticas y el mundo.

Este nuevo enfoque –calificado en ocasiones como "subjetivista", pero que es más exacto considerarlo como "realismo pragmatista"– guarda una insospechada relación con la peculiar interpretación de la historia reciente de la filosofía extensamente desarrollada por Karl-Otto Apel. Ese enfoque consiste esencialmente en interpretar el giro lingüístico de la filosofía contemporánea como una transformación semiótica de la filosofía trascendental kantiana. La filosofía trascendental, transformada ahora en semiótica trascendental, podría proporcionar un fundamento para todas las ciencias

empíricas, distinguiéndose al mismo tiempo de ellas por su capacidad –y a la vez obligación– de formular proposiciones con una pretensión de validez universal a priori. En ese proceso –según Apel lo entiende– la insistencia de Peirce en la prioridad metodológica de la semiótica como "lógica normativa de la ciencia" tiene un papel decisivo, pues implica la prioridad trascendental del lenguaje respecto de todos los demás tipos de signos.

Quizá hasta ahora resultaba difícil advertir en la filosofía analítica de los sesenta y setenta las características de aquella transformación semiótica. En cambio, la nueva inflexión pragmatista del realismo analítico viene a confirmar aquella interpretación de Apel. Ahora la filosofía del lenguaje insistirá en que ninguna oración es verdadera si no podemos reconocerla como verdadera, que ninguna palabra puede referirse a ningún elemento de la realidad externa si no tenemos criterios para aplicar la palabra y para saber a qué nos referimos; es decir, que nuestras palabras no están asociadas mágicamente con las cosas sin nuestra intervención (Santambrogio y Violi 1988, 18). De esta forma, la reciente inflexión de la filosofía analítica y la convergencia de la semiótica, la ciencia cognitiva y los demás saberes implicados en la comprensión del lenguaje y la comunicación, vienen a asumir así una cierta condición efectiva de filosofía primera: la dimensión social y pragmática del lenguaje ha sustituido a su consideración logicista o meramente epistemológica. Como anunciaba Apel,

> "la semiótica trascendental puede asumir la función metodológica de la filosofía primera, si, y sólo si, se presupone la prioridad metodológica del lenguaje en cuanto institución trascendental de la validez intersubjetiva de los significados, y en consecuencia, tam-

bién en cuanto precondición de toda posible reconstrucción de los procesos significativos extralingüísticos" (Marrone 1986, 13-14).

En este contexto tiene claro sentido la convergencia de semiótica y filosofía del lenguaje a la que aspira Umberto Eco. Frente a la semántica lógica, que no llega a calar realmente en el proceso significativo, la perspectiva semiótica aspira a dar cuenta del significado como el resultado de un complejo proceso social: el significado es una unidad cultural cuya representación –según la definición de Eco– puede ser sólo entendida a través de otras unidades culturales en un proceso de semiosis ilimitada. La atención se pone, por tanto, en la naturaleza sociocultural del proceso semiótico y en la función comunicativa del lenguaje. En este sentido, la noción de 'enciclopedia' –que caracteriza a esta interpretación frente a la noción de 'código' propia del estructuralismo– no es un concepto psicológico ni representa la competencia semántica ideal o efectiva de un hablante, sino que es el repertorio cultural de una sociedad determinada, es su memoria histórica. El modelo de la enciclopedia semiótica está basado en la convicción de que no puede haber significado, lenguaje o cultura fuera e independientemente de la comunidad en que los hablantes están (Santambrogio y Violi 1988, 21-22). Algo parecido se expresa también en el dicho que Pedro Salinas ponía en boca del campesino español: "Todo lo sabemos entre todos" (1981, 34), que alude al carácter comunitario del conocimiento humano frente a la concepción fundacionalista del individualismo cartesiano.

4.4. *Filosofía del lenguaje, psicología y ciencia cognitiva*

El nacimiento de la filosofía del lenguaje contemporánea en el trabajo de Frege está caracterizado por la total oposición al psicologismo, es decir, a la explicación en términos psicológicos tanto de las leyes lógicas que rigen el razonamiento como de los significados de las palabras y oraciones. Piensa Frege que la lógica dominante en su tiempo está infectada de psicología y que el tratamiento psicológico de la lógica tiene su origen en el error de considerar el pensamiento como algo privado, lo que haría imposible la objetividad del conocimiento y la validez misma de la lógica (Dummett 1981, 64). Según Frege no es legítima ninguna interferencia entre el proceso psicológico de pensar y las leyes del pensamiento puro, "de las que la humanidad tiene un acervo común, que se transmite de una generación a otra" (Frege 1967,146). Por esta razón, la lógica y la filosofía del lenguaje que nacen de Frege no tienen interés alguno en los procesos que acontezcan en la mente individual, y en todo caso esos procesos son irrelevantes para la dilucidación de los significados.

A Frege le interesaron primeramente la verdad, el significado y el conocimiento; sus preocupaciones posteriores fueron la naturaleza de la mente, de la razón y del espíritu. "No sería un despropósito –añade Sullivan (1991, 266)– decir que incluso la construcción del *Begriffsschrift* expresa la libertad que el pensamiento conceptual puro puede alcanzar si no está determinado por factores contingentes meramente subjetivos. Pues como el propio Frege afirma en *Der Gedanke*: 'Ni la lógica ni las matemáticas tienen la tarea de investigar las mentes y los contenidos mentales propios de

los hombres singulares. Su tarea podría representarse mejor como la investigación de *la* mente; de la mente, y no de las mentes' (1967, 359)". Por decirlo así, no es el sujeto empírico, sino el sujeto trascendental lo que a Frege le ocupa.

No obstante, el Círculo de Viena estaba interesado por la psicología, concretamente Carnap estaba empeñado en el programa fisicalista de la psicología, esto es, en encarrilar científicamente a la psicología entonces en plena efervescencia, mediante la traducción de todos sus enunciados a un lenguaje radicalmente conductista. La traducción de todos los enunciados psicológicos a enunciados sobre movimientos físicos en el espacio y en el tiempo, convertiría a todos los enunciados sobre el alma humana en tan asignificativos como los enunciados sobre Dios (Popper 1963, 127). Otro factor, cuando menos curioso, es que uno de los puntos de fricción en el Círculo de Viena era la posición que debían adoptar respecto de la parapsicología: Carnap y Neurath que estaban interesados en la investigación teórica de los fenómenos parapsicológicos reprochaban a Hahn su participación en sesiones espiritistas. Precisamente uno de los puntos que separaron a Wittgenstein del Círculo era el interés de éstos por la parapsicología (Carnap 1963, 23 y 26).

Como se ha señalado con anterioridad, la herencia wittgensteiniana incorpora un extraordinario interés por lo mental, imbricado en nuestro conocimiento y en todo el lenguaje psicológico. Además el desarrollo en los últimos años de la investigación en ciencia cognitiva ha acentuado la convergencia de psicología y filosofía en el estudio del lenguaje. La ciencia cognitiva –explica Lakoff (1987, xi)– es un área que reúne todo lo que se sabe sobre la mente desde muchas disciplinas académicas: psicología, lingüística,

antropología, filosofía y ciencia de la computación. Busca respuestas detalladas a preguntas tales cómo ¿qué es la razón? ¿qué es un sistema conceptual y cómo está organizado? ¿tiene todo el mundo el mismo sistema conceptual? Si es así, ¿cuál es ese sistema? Si no tienen en común un sistema conceptual, ¿qué es lo que hay en común exactamente en el modo en que todos los seres humanos piensan? Las cuestiones no son nuevas, concluye Lakoff, pero algunas recientes respuestas sí lo son.

La semántica cognitiva no está interesada primariamente –explican Santambrogio y Violi (1988, 10)– en qué es lo que determina la verdad de un enunciado o la referencia de un término, sino más bien en la dimensión pragmática del discurso y de la comunicación. La semántica cognitiva es ante todo una teoría del uso y la comprensión del lenguaje en cuanto opuesta a una teoría sobre las entidades abstractas a las que llamamos "significados". Por tanto, es una teoría que tiene claramente en cuenta los requisitos empíricos de nuestro lenguaje: es decir, ha de llegar a explicar qué es lo que pasa en nuestra mente cuando hablamos o cómo es posible que el lenguaje, siendo tan complejo, sea aprendido con tanta eficiencia y relativa facilidad. En el fondo de esta nueva aproximación al fenómeno del lenguaje late la denuncia de la "falacia simbólica" en la que han incurrido los modelos teóricos lingüísticos que no han llegado a explicar cómo las palabras se relacionan con el mundo, sino sólo cómo unas palabras se relacionan con otras palabras, o cómo unas oraciones pueden ser parafraseadas en otras oraciones: "cometen la falacia simbólica de suponer que el significado es simplemente cuestión de relacionar un conjunto de símbolos con otro" (Johnson-Laird 1988, 107).

En una dirección similar se mueve el ataque contra la ortodoxia cognitiva de la inteligencia artificial, desarrollado por Terry Winograd y sus colaboradores en los últimos años, que Marcelo Dascal ha calificado como "ontopragmático" (Dascal 1992, 166). Una característica llamativa de esta aproximación es su expresa apelación a Heidegger. Mientras el modelo tradicional de explicación del lenguaje privilegia su relación con el conocimiento, Winograd y Flores destacan que nuestro conocimiento práctico es más fundamental que la comprensión teórica, que no nos relacionamos con las cosas primariamente teniendo representaciones de ellas, que toda representación es interpretación, llegando a afirmar que "nada existe excepto a través del lenguaje" (1987, 68): más aún, "... que esta tesis aparentemente paradójica (que nada existe excepto a través del lenguaje) nos da una orientación práctica para comprender y diseñar sistemas computacionales" (1987, 69). Esto significa privilegiar la dimensión conversacional, pragmática, del lenguaje y del conocimiento, de forma que el criterio relevante no sea la precisión de la representación, sino la capacidad del sujeto de jugar con éxito el juego social de justificación (Dascal 1992, 169).

Estas recientes aproximaciones al estudio del lenguaje ilustran bien acerca del marco multidisciplinar, con más capacidad explicativa, que se defiende en este libro. Frente a una concepción de la filosofía analítica como una discusión escolástica de cuestiones a fin de cuentas irrelevantes para la vida, todo hace pensar que nos hallamos ante una inflexión de la filosofía analítica por la que ésta se orienta ahora hacia una comprensión más integradora y pragmática de los fenómenos lingüísticos.

5. UN ENFOQUE PRAGMATISTA DE LA FILOSOFÍA DEL LENGUAJE

El estudio filosófico del lenguaje lleva siempre consigo la reflexión sobre el pensamiento y sobre el modo en que conocemos, sobre la naturaleza de la verdad y de la realidad. La filosofía analítica de los años cincuenta y sesenta pasó –en palabras de Dummett (1991b, 1)– una fase destructiva en la que "parecía como si la principal tarea legítima de la filosofía fuese la demolición. Ahora la mayoría de nosotros creemos de nuevo que la filosofía tiene una tarea constructiva, pero la demolición fue tan completa que la reconstrucción será necesariamente lenta". La filosofía del lenguaje que en décadas precedentes fue la piqueta de derribo de las construcciones metafísicas faltas de control lingüístico, es ahora una disciplina clave en su afán de rigor y claridad para ofrecer una comprensión multilateral, más rica y con mayor capacidad explicativa, de nuestro lenguaje y de la comunicación humana.

La evolución de la filosofía analítica es, sin duda, un proceso complejo en el que inciden muchos factores. A lo largo de estas páginas he puesto especial énfasis en la transformación pragmatista de la filosofía analítica gracias al influjo de las *Investigaciones filosóficas* de Wittgenstein y al redescubrimiento de Peirce y la tradición pragmatista americana. Se trata, a mi entender, de una cabal inflexión realista de la filosofía analítica por la que se ha abierto decididamente a una consideración metafísica pluralista de los problemas que encierra la imbricación de lenguaje, pensamiento y mundo. La filosofía analítica no piensa ya que las cuestiones filosóficas sean pseudoproblemas a los que no pueda darse respuesta razonable alguna, pero tampoco considera que una reflexión a priori pueda proporcionar algún conocimiento sustantivo de los rasgos fundamentales del mundo. Lo que puede hacer la reflexión filosófica en la presente etapa es ayudar a elaborar una visión clara de los conceptos por medio de los que pensamos acerca del mundo, y al llevar a cabo esa tarea, puede alcanzar una comprensión mejor del modo en que mediante nuestro pensamiento y nuestro lenguaje vivimos en el mundo y nos comunicamos entre nosotros. Se trata de un horizonte sensiblemente más modesto que el del Manifiesto del Círculo de Viena, menos dogmático y por tanto más humano. No pretende ya la filosofía ni eliminar ni reducir los problemas, sino que, por así decir, se conforma con intentar hacerse cargo de ellos y aspira a comprenderlos mejor.

En este sentido, la filosofía del lenguaje contemporánea *es* a la vez metafísica y epistemología, pues concibe la tarea del filósofo como el empeño por conseguir una mejor comprensión del triángulo hablantes, lenguaje y mundo. La tradición europea desde Descartes hasta nuestro siglo hizo hincapié en la importancia del individuo y en su capacidad de

percibir y razonar, y por ello esa filosofía se centró en la capacidad individual de conocer el mundo; por el contrario para el naturalismo científico del pasado siglo y de éste parecía más natural establecer los rasgos básicos de la realidad y a partir de ahí intentar esclarecer la naturaleza de nuestra razón y de nuestro lenguaje (Blackburn 1984, 4-5). En esas coordenadas el redescubrimiento de la tradición pragmatista como alternativa al cartesianismo individualista ha acentuado tanto la dimensión comunitaria de mundo, lenguaje y pensamiento como la íntima continuidad y articulación que existe entre los tres elementos

La filosofía analítica de las últimas décadas se centró de modo especial en el tercer factor de ese triángulo, en el lenguaje mismo, más que en el estudio de la razón humana o del mundo: ése fue el giro lingüístico, que llevó consigo un claro abandono explícito de la metafísica y de la epistemología. El enfoque pragmatista que en este libro se propone para la filosofía del lenguaje requiere la apertura multidisciplinar no sólo a las dimensiones epistemológica y metafísica, sino además a las ciencias más recientes acerca del lenguaje y la comunicación humana. Se trata de favorecer una efectiva comprensión multilateral de los problemas, que incluya también una profundización metafísica en la estructura comunicativa del lenguaje y las condiciones que ésta establece para el desarrollo futuro del conocimiento humano. Aunque sólo fuera para intentar entender mejor la historia de la filosofía precedente este empeño sería ya valioso para la investigación contemporánea en el área del lenguaje, pero cabe esperar de una aproximación así muchos más frutos en la comprensión de cómo se genera el conocimiento, cómo se almacena y cómo se difunde.

Con esto quiero decir que, en el momento presente, la filosofía del lenguaje que parece más prometedora se encuentra en el nudo de problemas que centraron la reflexión de Wittgenstein en sus últimos años, pero tratando ahora de abordar aquellas cuestiones de un modo más sistemático y por tanto más académico, con un mayor conocimiento de las técnicas y los resultados de las ciencias que estudian también los fenómenos comunicativos. En ocasiones los defensores de la ciencia cognitiva o de la inteligencia artificial presentan sus áreas de trabajo como si fueran los saberes que van a resolver de una vez por todas los problemas en los que la filosofía lleva dos mil trescientos años enredada. Se refieren normalmente a estas cuestiones que constituyen el núcleo de nuestra disciplina, en particular los problemas relativos al conocimiento humano y la comunicación que ni la lingüística ni la psicología han llegado a comprender o explicar hasta el momento de modo satisfactorio. A mi entender, en esas proclamas reaparece el cientismo del Círculo de Viena quizá ahora bajo una forma más sofisticada tecnológicamente. Frente a ellas la filosofía del lenguaje puede ofrecer una aproximación genuinamente filosófica a esos problemas, puede intentar dar cuenta de los diversos discursos que se han producido a lo largo de la historia sobre ellos y evaluar el alcance de los más modernos desarrollos, pero sobre todo puede ofrecer su apoyo para lograr una articulación de las voluntades y de los programas de investigación de quienes estudian el lenguaje y la comunicación. En la última década del siglo XX el protagonismo histórico corresponde a los que aspiran a un trabajo cooperativo en la generación de teorías y en la búsqueda de la verdad.

Quiero terminar este libro recordando una imagen de Putnam que expresa bien este empeño en el marco de la

filosofía contemporánea. Se trata de una modificación de la famosa metáfora de Neurath que concebía la ciencia como la empresa de reconstrucción de un barco en plena travesía por mar abierto. Por un lado, Putnam mete en el barco no sólo la ciencia, sino también, la ética, la filosofía, de hecho toda la cultura, pues todas las áreas de la cultura son interdependientes. En segundo lugar, la imagen de Putnam no es la de un barco solo sino la de toda una flota. La gente en cada barco está intentando reconstruir el propio barco sin modificarlo en cada momento demasiado no sea que haga agua. Pero además, la gente se pasa herramientas y suministros de un barco a otro, y se gritan consejos y palabras de ánimo o de desánimo. Finalmente, hay gente que a veces decide que no le gusta el barco en el que va y se traslada a otro, y en algunos casos algún barco naufraga o se abandona. Es todo un poco caótico –dice Putnam (1983, 204)–, pero como es una flota, nadie está nunca totalmente alejado de las señales de los otros barcos. Hay tanto una responsabilidad colectiva, como una responsabilidad individual.

La imagen es bella y sugestiva. Y por eso, aunque el enfoque de la filosofía del lenguaje que propongo tiene limitaciones de muy diverso tipo, me parece el más atractivo en la hora presente porque es como un barco dentro de esa flota y esa flota sabe adónde va.

Referencias bibliográficas

Acero, Juan José. 1987. *Filosofía y análisis del lenguaje*. Madrid: Cincel.

Acero, Juan José, Eduardo Bustos, y Daniel Quesada. 1989. *Introducción a la filosofía del lenguaje*. 3 ed. Madrid: Cátedra.

Acero, Juan José. 1991. Después del análisis: Significado, comprensión e intencionalidad. En *Filosofía analítica hoy*, editado por M. Torrevejano, 9-26. Santiago de Compostela: Servicio de Publicaciones.

Apel, Karl-Otto. 1981. *Charles S. Peirce. From Pragmatism to Pragmaticism*. Amherst: University of Massachusetts Press.

Apel, Karl-Otto. 1985. *La transformación de la filosofía*. Madrid: Taurus.

Ayer, Alfred Jules. 1952. *Language, Truth and Logic*. 2 ed. Nueva York: Dover.

Baker, Gordon y P.M.S. Hacker. 1980. *Wittgenstein. Understanding and Meaning*. Oxford: Blackwell.

Baker, Gordon. 1986. Alternative Mind-Styles. En *Philosophical Grounds of Rationality*, editado por R. E. Grandy y R. Warner, 277-314. Oxford: Clarendon.

Baker, Gordon. 1988. *Wittgenstein, Frege and the Vienna Circle*. Oxford: Blackwell.

Barwise, Jon. 1989. *The Situation in Logic*. Stanford: Center for the Study of Language and Information.

Barwise, Jon y John Perry. 1983. *Situation Semantics*. Cambridge, Mass.: MIT Press.

Blackburn, Simon. 1984. *Spreading the Word. Groundings in the Philosophy of Language*. Oxford: Clarendon.

Bell, David y Neil Cooper. 1990. *The Analytic Tradition. Meaning, Thought and Knowledge*. Oxford: Blackwell.

Benjamin, Walter. 1986. *Sobre el programa de la filosofía futura y otros ensayos*. Barcelona: Planeta-Agostini.

Bernstein, Richard J. 1981. Introducción a *Charles S.Peirce. From Pragmatism to Pragmaticism*, de Karl-Otto Apel. Amherst: University of Massachusetts Press.

Bernstein, Richard J. 1993. El resurgir del pragmatismo. *Philosophica Malacitana*, Vol. Sup. 1.

Burge, Tyler. 1992. Philosophy of Language and Mind: 1950-1990. *Philosophical Review* 101: 3-51.

Bustos, Eduardo. 1987. *Filosofía contemporánea del lenguaje I (Semántica filosófica)*. Madrid:.UNED.

Carnap, Rudolf. 1963. Intellectual Autobiography. En *The Philosophy of Rudolf Carnap*, editado por P. A. Schilpp, vol. I: 1-84. La Salle, Ill.: Open Court.

Cavell, Stanley. 1969. *Must We Mean What We Say?* Nueva York: Scribner.

Cavell, Stanley. 1979. *The Claim of Reason*. Oxford: Clarendon.

Charlton, William. 1991. *The Analytic Ambition*. Oxford: Blackwell.

Chisholm, Roderick M. 1967. Brentano, Franz. En *The Encyclopaedia of Philosophy*, editada por P. Edwards, vol. I: 365-68. Nueva York: Macmillan.

Cocchiarella, Nino B. 1987. *Logical Studies in Early Analytic Philosophy*.Ohio State University Press.

Conant, James. 1990. Introducción a *Realism with a Human Face*, de H. Putnam. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

CSLI 1992. *1991 Annual Report*.. Stanford: Center for the Study of Language and Information.

Dascal, Marcelo. 1992. Why Does Language Matter to Artificial Intelligence? *Minds and Machines* 2: 145-74.

Dascal, Marcelo et al, eds. 1992. *Sprachphilosophie.* Vol. I. Berlín: Walter de Gruyter.

Davidson, Donald. 1986. A Nice Derangement of Epitaphs. En *Truth and Interpretation*, editado por E. Lepore, 433-46. Oxford: Blackwell.

Davidson, Donald. 1990. A Coherence Theory of Truth and Knowledge. En *Reading Rorty*, editado por A. Malachowski, 120-138. Oxford: Blackwell.

Davidson, Donald. 1991. Three Varieties of Knowledge. En *A. J. Ayer Memorial Essays*, editado por A. Phillips Griffiths, 153-166. Cambridge: Cambridge University Press.

Davidson, Donald y Gilbert Harman, eds. 1972. *Semantics of Natural Language.* Dordrecht: Reidel.

Debrock, Guy. 1992. Peirce, a Philosopher for the 21st Century. Introduction.*Transactions of the Ch. S. Peirce Society*, 28: 1-18.

Dummett, Michael. 1973. *Frege. Philosophy of Language.* Londres: Duckworth.

Dummett, Michael. 1978. *Truth and Other Enigmas.* Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Dummett, Michael. 1981. *The Interpretation of Frege's Philosophy.* Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Dummett, Michael. 1988. The Origins of Analytical Philosophy. *Lingua e Stile*, 23: 3-49; 171-210.

Dummett, Michael. 1991a. *Frege and Other Philosophers.* Oxford: Clarendon Press.

Dummett, Michael. 1991b. *The Logical Basis of Metaphysics.* Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Eco, Umberto. 1990. *Semiótica y filosofía del lenguaje.* Barcelona: Lumen.

Eco, Umberto, Marco Santambrogio, y Patrizia Violi, eds. 1988. *Meaning and Mental Representations.* Bloomington: Indiana University Press.

Feigl, Herbert. 1969. The Wiener Kreis in America. En *The Intellectual Migration. Europe and America 1930-1960*, editado por D. Fleming y B. Bailyn. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Fleming, Richard y Michael Payne, eds. 1989. *The Senses of Stanley Cavell*. Lewisburg, Penn.: Bucknell University Press.

Fodor, Jerry A. y Jerrold J. Katz, eds. 1964. *The Structure of Language*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.

Frege, Gottlob. 1960. *Translations from the Philosophical Writings of Gottlob Frege*. Editado por P. Geach y M. Black. Oxford: Blackwell.

Frege, Gottlob. 1967. *Kleine Schriften*. Editado por I. Angelelli. Hildesheim: Olms.

Frege, Gottlob. 1979. *Posthumous Writings*. Editado por H. Hermes, F. Kambartel y F. Kaulbach. Chicago: University of Chicago Press.

Garrido, Manuel, ed. 1989. *Lógica y lenguaje*. Madrid: Tecnos.

Hallet, Garth. 1977. *A Companion to Wittgenstein's "Philosophical Investigations"*. Ithaca, NY: Cornell University Press.

Hardwick, Charles S. 1977. *Semiotic and Significs: The Correspondence Between Charles S. Peirce and Victoria Lady Welby*. Bloomington: Indiana University Press.

Hempel, Carl. 1975. The Old and the New 'Erkenntnis'. *Erkenntnis* 9: 1-4.

Hierro S. Pescador, José. 1980. *Principios de filosofía del lenguaje*. Madrid: Alianza.

Hookway, Christopher. 1985. *Peirce*. Londres: Routledge & Kegan Paul.

Hylton, Peter. 1990. *Russell, Idealism and the Emergence of Analytic Philosophy*. Oxford: Clarendon.

Jackendoff, Ray. 1988. Conceptual Semantics. En *Meaning and Mental Representations*, editado por U. Eco, M. Santambrogio, y P. Violi, 81-97. Bloomington: Indiana University Press.

Johnson-Laird, Philip N. 1988. How is Meaning Mentally Represented? En *Meaning and Mental Representations*, editado por U. Eco, M. Santambrogio, y P. Violi, 99-118. Bloomington: Indiana University Press.

Kenny, Anthony. 1984. *The Legacy of Wittgenstein*. Oxford: Blackwell.

Lakoff, George. 1987. *Women, Fire, and Dangerous Things*. Chicago: University of Chicago Press.

Lakoff, George. 1988. Cognitive Semantics. En *Meaning and Mental Representations*, editado por U. Eco, M. Santambrogio, y P. Violi, 119-54. Bloomington: Indiana University Press.

LePore, Ernest, ed. 1986. *Truth and Interpretation*. Oxford: Blackwell.

LePore Ernest y Brian P. McLaughlin, eds. 1985. *Actions and Events*. Oxford: Blackwell.

Llano, Alejandro. 1984. *Metafísica y lenguaje*. Pamplona: Eunsa.

MacIntyre, Alasdair. 1984. The Relationship of Philosophy to its Past. En *Philosophy in History*, editado por R. Rorty, J. B. Schneewind, y Q. Skinner, 31-48. Cambridge: Cambridge University Press.

Malachowski, Alan, ed. 1990. *Reading Rorty*. Oxford: Blackwell.

Marrone, Gianfranco, ed. 1986. Dove va la semiotica? *Quaderni del Circolo Semiologico Siciliano*, 24.

Martinich, Aloysius P., ed. 1985. *The Philosophy of Language*. Nueva York: Oxford University Press.

Nubiola, J., J. Harlan y S. F. Barrena. 1993. Hilary Putnam, Acerca de la mente, el significado y la realidad.*Atlántida* IV, 77-83

Ogden, C. K. y I. A. Richards. 1989. *The Meaning of Meaning*. 4ª ed. con un prefacio de U. Eco. San Diego: Harcourt.

Otero, Carlos-P. 1989. Filosofía del lenguaje. En *Lógica y lenguaje*, editado por M. Garrido, 197-255. Madrid: Tecnos.

Papineau, David. 1989. Analytic Philosophy. En *The Concise Encyclopaedia of western Philosophy and Philosophers*, 11-12. Editada por J. O. Urmson y J. Rée. Londres: Unwin Hyman.

Peirce, Charles S. 1936-58. *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*. Editado por C. Hartshorne, P. Weiss, y A. Burks. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Peirce, Charles S. 1982-. *Writings of Charles S.Peirce: A Chronological Edition*, editado por M. Fisch et al. Bloomington: Indiana University Press.

Phillips Griffiths, A., ed. 1991. *A. J. Ayer Memorial Essays*. Cambridge: Cambridge University Press.

Popper, Karl R. 1963. The Demarcation Between Science and Metaphysics. En *The Philosophy of Rudolf Carnap,* editado por P. A. Schilpp, 183-226. La Salle, Ill.: Open Court.

Popper, Karl. 1972. *Objective Knowledge: An Evolutionary Approach.* Oxford: Clarendon Press.

Putnam, Hilary. 1975. *Mind, Language and Reality, Philosophical Papers II.* Cambridge: Cambridge University Press.

Putnam, Hilary. 1981. *Reason, Truth and History.* Cambridge: Cambridge University Press.

Putnam, Hilary. 1983. *Realism and Reason, Philosophical Papers III.* Cambridge: Cambridge University Press.

Putnam Hilary. 1988a. Much Ado About Not Very Much. *Daedalus* 117: 269-81.

Putnam, Hilary. 1988b. *Representation and Reality.* Cambridge, Mass.: MIT Press.

Putnam, Hilary. 1990. *Realism with a Human Face*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Putnam, Hilary. 1991. Logical Positivism and Intentionality. En *A. J. Ayer Memorial Essays*, editado por A. Phillips Griffiths, 105-16. Cambridge: Cambridge University Press.

Putnam, Hilary. 1992. *Renewing Philosophy.* Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Quine, W. V. 1981. *Theories and Things.* Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Quine, W. V. 1990. *Pursuit of Truth*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Rajchman, John y Cornel West, eds. 1985. *Post-Analytic Philosophy.* Nueva York: Columbia University Press.

Reichenbach, Hans. 1951. *The Rise of Scientific Philosophy.* Berkeley: University of California Press.

Rorty, Richard. 1961.Pragmatism, Categories, and Language. *Philosophical Review*, 70:197-223.

Rorty, Richard, ed. 1967. *The Linguistic Turn.* Chicago: University of Chicago Press.

Rorty, Richard. 1979. *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Rorty, Richard. 1982. *Consequences of Pragmatism*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Rorty, Richard, J. B. Schneewind, y Quentin Skinner, eds. 1983. *Philosophy in History. Essays on the Historiography of Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.

Rorty, Richard. 1989. *Contingence, Irony, and Solidarity*. Cambridge: Cambridge University Press.

Rorty, Richard. 1990. Introducción a *Pragmatism from Peirce to Davidson*, de John P. Murphy. Boulder, Col.: Westview.

Ryle, Gilbert. 1971. *Collected Papers*. Londres: Hutchinson.

Santambrogio, Marco y Patrizia Violi. 1988. Introducción a *Meaning and Mental Representations*, editado por U. Eco, M. Santambrogio, y P. Violi, 3-22. Bloomington: Indiana University Press.

Salinas, Pedro. 1981. *Ensayos completos II*. Madrid: Taurus.

Searle, John R., ed. 1974. *The Philosophy of Language*. Londres: Oxford University Press.

Sebeok, Thomas A. 1991. *Semiotics in the United States*. Bloomington: Indiana University Press.

Simons, Peter M. 1991. Analytic Philosophy. En *Handbook of Metaphysics and Ontology*, editado por H. Burkhardt y B. Smith, 27-32. Munich: Philosophia.

Sluga, Hans. 1980. *Gottlob Frege*. Londres: Routledge & Kegan Paul.

Sluga, Hans. 1984. Frege: the Early Years. En *Philosophy in History*, editado por R. Rorty, J. B. Schneewind, y Q. Skinner, 329-56. Cambridge: Cambridge University Press.

Spohn, Wolfgang. 1990. Editorial Note. *Erkenntnis* 33: 1-4.

Stenius, Erik. 1960. *Wittgenstein's Tractatus*. Ithaca, NY: Cornell University Press.

Sullivan, David. 1991. Frege on the Cognition of Objects. *Philosophical Topics* 19: 245-68.

Tugendhat, Ernesto. 1991. La filosofía analítica y su concepción del método de la filosofía. En *Filosofía analítica hoy*, editado por

M. Torrevejano, 27-33. Santiago de Compostela: Servicio de Publicaciones.

Valdés, Luis M., ed. 1991. *La búsqueda del significado*. Madrid: Tecnos, Universidad de Murcia.

Vericat, José, ed. 1988. *C. S. Peirce. El hombre, un signo*. Barcelona: Crítica.

Wang, Hao. 1986. *Beyond Analytic Philosophy*. Cambridge, Mass.: MIT Press.

Weiner, Joan. 1990. *Frege in Perspective*. Ithaca, NY: Cornell University Press.

Wilson, Margaret. 1992. History of Philosophy in Philosophy Today; and the Case of the Sensible Qualities. *Philosophical Review* 101: 191-243.

Winograd, Terry y Fernando Flores. 1987. *Understanding Computers and Cognition*. Reading, Mass.: Addison-Wesley.

Wittgenstein, Ludwig. 1922. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Editado por D. F. Pears y B. F. McGuinness, 1961. Londres: Routledge & Kegan Paul.

Wittgenstein, Ludwig. 1953. *Philosophical Investigations*. Traducido por G. E. M. Anscombe. Oxford: Blackwell.

Wittgenstein, Ludwig. 1967. *Zettel*. Editado por G. E. M. Anscombe y G. H. von Wright. Oxford: Blackwell.

Wittgenstein, Ludwig. 1958. *The Blue and Brown Books*. Madrid: Tecnos.

Wittgenstein, Ludwig. 1974. *Philosophical Grammar*. Editado por R. Rhees. Oxford: Blackwell.

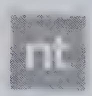
Wittgenstein, Ludwig. 1975. *Philosophical Remarks*. Editado por R. Rhees. Oxford: Blackwell.

Wittgenstein, Ludwig. 1980. *Culture and Value*. Editado por G. H. von Wright. Oxford: Blackwell.

Wright, Georg Henrik von. 1993. *The Tree of Knowledge and Other Essays*. Leiden: Brill.

Indice onomástico

Biblioteca de nuestro tiempo



nt ARQUITECTURA Y ARTE

El arte, expresión vital / Luis Borobio

nt CIENCIAS EXPERIMENTALES

Hablando de la relatividad / J. L. Synge
Plantas y animales de España y Europa (3.ª edición) / Harry Garms
Creación y misterio / Pascual Jordán
Introducción a la estadística (2 tomos) / M. J. Moroney
Plantas medicinales / Margarita Fernández y Ana Nieto

nt DERECHO

Divorcio (3.ª edición) / Autores varios
El Estado social y democrático de derecho / Francisco González Navarro
Cuestiones de Derecho canónico / Dominique Le Tourneau
España, nación de naciones. El moderno federalismo / Francisco González Navarro
Guía electoral. Nociones básicas sobre partidos políticos y elecciones / Asunción de la Iglesia Chamarro y Carlos Vidal Prado
Lo fáctico y lo sígnico. Una introducción a la semiótica jurídica / Francisco González Navarro

nt ECONOMIA Y EMPRESA

Empresa y economía al servicio del hombre. Mensajes de Juan Pablo II a los empresarios y directivos económicos / Domènec Melé Carné
Hombre, Economía y Etica / Antoni Carol i Hostench
La mujer y su éxito / Juan Antonio Pérez y María Nuria Chinchilla

nt EDUCACION

La educación como rebeldía (4.ª edición) / Oliveros F. Otero
Los adolescentes y sus problemas (6.ª edición) / Gerardo Castillo
Las posibilidades del amor conyugal (3.ª edición) / Rodrigo Sancho
La educación de las virtudes humanas (11.ª edición) / David Isaacs
El tiempo libre de los hijos (5.ª edición) / José Luis Varea y Javier de Alba
Autonomía y autoridad en la familia (5.ª edición) / Oliveros F. Otero
Preparación para el amor (3.ª edición) / Rodrigo Sancho
Educación y manipulación (4.ª edición) / Oliveros F. Otero
Los niños leen / José Luis Varea y Rosa María Sáez
La libertad en la familia (3.ª edición) / Oliveros F. Otero
El derecho de los padres a la educación de sus hijos / María Elton
Los padres y los estudios de sus hijos (3.ª edición) / Gerardo Castillo
La mujer frente a sí misma (5.ª edición) / Carmen Balmaseda
Qué es la orientación familiar (4.ª edición) / Oliveros F. Otero
Los padres y la orientación profesional de sus hijos (3.ª edición) / Gerardo Castillo
La educación para el trabajo (2.ª edición) / Oliveros F. Otero
Feliz Tercera Edad (2.ª edición) / David Isaacs, Luis María Gonzalo y cols.
Diálogos sobre el amor y el matrimonio (3.ª edición) / Javier Hervada
La educación de la amistad en la familia (3.ª edición) / Gerardo Castillo
Cuestión(es) de método. Cómo estudiar en la Universidad (2.ª edición) / R. de Ketele y cols.
Cartas a un joven estudiante / Alvaro d'Ors
Posibilidades y problemas de la edad juvenil. Un dilema: ¿intimidad o frivolidad? / Gerardo Castillo
Coeducación. Ventajas, problemas e inconvenientes de los colegios mixtos / Ingber von Martial y María Victoria Gordillo
Desarrollo moral y educación / María Victoria Gordillo
Josemaría Escrivá de Balaguer y la Universidad / Autores varios

La rebeldía de estudiar. Una protesta inteligente (2.ª edición) / Gerardo Castillo
Política y educación / Antonio-Carlos Pereira Menaut
Guía de lecturas infantiles y juveniles / Yolanda Castañeda, María del Carmen Lomas y Elena Martínez
Educación de la sexualidad / José Antonio López Ortega
Un veneno que cura. Diálogo sobre el dolor y la felicidad / José Benigno Freire
Cómo mejorar la educación de tus hijos / José Manuel Mañú Noáin
La hora de la familia (2.ª edición) / Tomás Melendo
Cómo entender a los adolescentes / Enrique Miralbell
Aprendiendo a ser humanos. Una Antropología de la Educación / María García Amilburu

nt FILOSOFIA Y CIENCIAS SOCIALES

Manual sobre el aborto (2.ª edición) / Dr. J. C. Willke y esposa
Libertad en la sociedad democrática / Jean-Claude Lamberti
La última edad (2.ª edición) / Diego Díaz Domínguez
De Aristóteles a Darwin (y vuelta) (3.ª edición) / Etienne Gilson
Los herejes de Marx / Manfred Spieker
Analítica de la sexualidad / Autores varios
El enigma del hombre (2.ª edición) / Manuel Guerra
Introducción a la antropología filosófica (4.ª edición) / José Miguel Ibáñez Langlois
Agonía de la sociedad opulenta / Augusto del Noce
Crítica de las utopías políticas / Robert Spaemann
La supresión del pudor, signo de nuestro tiempo y otros ensayos (2.ª edición) / Jacinto Choza
Sobre el estructuralismo / José Miguel Ibáñez Langlois
Las raíces de la violencia / Sergio Cotta
Etica: cuestiones fundamentales (4.ª edición) / Robert Spaemann
Dimensiones de la realidad / Juan José R. Rosado
La barbarie de la reflexión. Idea de la historia en Vico / Juan Cruz Cruz
Al otro lado de la muerte. Las elegías de Rilke / Jacinto Choza
Alimentación y cultura. Antropología de la conducta alimentaria / Juan Cruz Cruz
Sentido del curso histórico / Juan Cruz Cruz
Elementos de Filosofía y Cristianismo / Jesús García López
Sobre la razón poética / María Antonia Labrada
El mundialismo económico frente a la Europa cultural / Jacqueline Ysquierdo Hombrecher
Libertad como pasión / Daniel Innerarity
La intimidad (2.ª edición) / Miguel-Angel Martí García
Razones del corazón. Jacobi entre el romanticismo y el clasicismo / Juan Cruz Cruz
Las virtudes / Peter T. Geach
El poder de la sinrazón / José Luis del Barco
La ilusión (2.ª edición) / Miguel-Angel Martí García
Libertad en el tiempo. Ideas para una teoría de la historia / Juan Cruz Cruz
Ciencia, ateísmo y fe en Dios / José Antonio Sayés
Tomás de Aquino. Vida, obras y doctrina / James A. Weisheipl
Los otros humanismos / Jacinto Choza
La renovación pragmatista de la filosofía analítica. Una introducción a la filosofía contemporánea del lenguaje (2.ª edición) / Jaime Nubiola
La convivencia / Miguel-Angel Martí García
La irrealidad literaria / Daniel Innerarity
Sexo y naturaleza / Autores varios
La tolerancia / Miguel-Angel Martí García

nt HISTORIA

Grandes interpretaciones de la historia (5.ª edición) / Luis Suárez
Historia de las religiones / Manuel Guerra
I. **Constantes religiosas** (2.ª edición)
II. **Los grandes interrogantes** (2.ª edición)
III. **Antología de textos religiosos** (2.ª edición)
Civilizaciones del Este asiático / Wm. Theodore de Bary
Sacerdotes en el Opus Dei. Secularidad, vocación y ministerio / Lucas F. Mateo Seco y Rafael Rodríguez-Ocaña

Rusia entre dos revoluciones (1917-1992) / Autores varios
La Gamazada. Ocho estudios para un centenario / Autores varios
Historia del feminismo (siglos XIX y XX) / Gloria Solé Romeo

nt LENGUA Y LITERATURA

J. R. R. Tolkien. Cuentos de hadas / José Miguel Odero
El castellano actual: usos y normas (4.ª edición) / Manuel Casado
Octavio Paz: poética del hombre / Rafael Jiménez Cataño
La luz y la mirada. Aproximación a la autobiografía de Julien Green / Alvaro de la Rica
C. S. Lewis y la imagen del hombre / María Dolores Odero y José Miguel Odero
El centro del laberinto. Los motivos filosóficos en la obra de Borges / Juan Arana
Actitud modernista de Juan Ramón Jiménez / Pedro Antonio Urbina
Miguel d'Ors y los bachilleres del siglo XXI / Angel Cadelo y Angel Esteban
Antonio Machado, periodista / Alfonso Méndiz Noguero
Castellanopatías (Enfermedades del castellano de fin de siglo). Con un Diccionario de lo que no hay que decir / Sergio Lechuga Quijada

nt COMUNICACION

La revolución empieza en Harvard y otras crónicas americanas de nuestro tiempo / Juan Antonio Giner
Crónicas internacionales de nuestro tiempo / Pedro Lozano Bartolozzi
Persona y sociedad en el cine de los noventa (1990-1993). Tomo I / J. M. Caparrós Lera
Cómo entender las finanzas en la prensa / María Jesús Díaz González

nt MEDICINA

Deporte para todos / Jörg Stäuble
Conozca su diabetes (3.ª edición) / Emilio Moncada Lorenzo
La enfermedad epiléptica / Francisco Abad Alegría
Dormir mejor. Causas y tratamiento del insomnio / Luis María Gonzalo
El buen hacer médico / David Mendel
Comentarios al Código de Etica y Deontología Médica (2.ª edición) / Gonzalo Herranz
Psicoterapia básica / Richard Parry
Muerte cerebral. Biología y ética / Jesús Colomo Gómez

nt RELIGION

En memoria de Mons. Josemaría Escrivá de Balaguer (2.ª edición) / Alvaro del Portillo, Francisco Ponz y Gonzalo Herranz
Homenaje a Mons. Josemaría Escrivá de Balaguer / Autores varios
Fe y vida de fe (3.ª edición) / Pedro Rodríguez
A los católicos de Holanda, a todos / Cornelia J. de Vogel
La aventura de la teología progresista / Cornelio Fabro
¿Por qué creer? (3.ª edición) / San Agustín
¿Qué es ser católico? / José Orlandis (agotado)
La fe de la Iglesia (3.ª edición) / Karol Wojtyla
Juan Pablo I. Los textos de su Pontificado
La fe y la formación intelectual / Tomás Alvira y Tomás Melendo
Juan Pablo II a los universitarios (5.ª edición)
Juan Pablo II a las familias (5.ª edición)
Juan Pablo II a los enfermos (3.ª edición)
Juan Pablo II y el orden social. Con la Carta Encíclica **Laborem Exercens** (2.ª edición)
Juan Pablo II habla de la Virgen (3.ª edición)
Juan Pablo II y los derechos humanos (1978-1981) (2.ª edición)
Qué dice la Biblia / Antonio Fuentes
Juan Pablo II a los jóvenes
Juan Pablo II, la cultura y la educación
Juan Pablo II y la catequesis. Con la Exhortación Apostólica **Catechesi Tradendae**
Me felicitarán todas las generaciones / Pedro María Zabalza Urniza

Juan Pablo II y los medios de comunicación social
Creación y pecado / Joseph Cardenal Ratzinger
Sindicalismo, Iglesia y Modernidad / José Gay Bochaca
Etica sexual / R. Lawler, J. Boyle y W. May
Ciencia y fe: nuevas perspectivas / Mariano Artigas
Juan Pablo II y los derechos humanos (1981-1992)
Los nombres de Cristo en la Biblia / Ferran Blasi Birbe
Vivir como hijos de Dios. Estudios sobre el Beato Josemaría Escrivá (2.ª edición) / Fernando Ocáriz e Ignacio de Celaya
Los nuevos movimientos religiosos. (Las sectas). Rasgos comunes y diferenciales (2.ª edición) / Manuel Guerra Gómez
Introducción a la lectura del "Catecismo de la Iglesia Católica" / Autores varios
La personalidad del Beato Josemaría Escrivá de Balaguer (2.ª edición) / Autores varios
Mujeres valientes. Meditaciones sobre las mujeres en el Evangelio / Enrique Cases
Señor y Cristo / José Antonio Sayés
Homenaje a Mons. Álvaro del Portillo / Autores varios

nt SOCIOLOGIA

Introducción a la sociología (4.ª edición) / Antonio Lucas Marín
El laberinto social. Cuestiones básicas de sociología / Pablo García Ruiz

EUNSA



Filosofía

La filosofía del lenguaje ha constituido el centro de la discusión filosófica en lengua inglesa a lo largo de la segunda mitad del siglo XX, convirtiéndose en uno de los focos de atención de la filosofía analítica dominante desde los años sesenta en las Universidades angloamericanas. Frente a quienes sostienen que la filosofía analítica ha muerto, asistimos en la última década a una profunda renovación de esta tradición. El influjo del pensamiento maduro de Ludwig Wittgenstein y el de Charles S. Peirce y la tradición pragmatista norteamericana han resultado decisivos para una notoria recuperación de la unidad de la filosofía y de la responsabilidad propia del trabajo filosófico, a las que habían renunciado los herederos del Círculo de Viena.

Se trata de una transformación pragmatista de la filosofía analítica en la que el papel que durante décadas fue asignado a la lógica es asumido ahora por una aproximación multidisciplinar que la filosofía está llamada a articular. En esta línea en la sección final de *La renovación pragmatista de la filosofía analítica* se da cuenta de las relaciones de la filosofía del lenguaje con la lingüística, la teoría de la comunicación y la semiótica, la psicología y la ciencia cognitiva, y se esboza el enfoque pragmatista que está surgiendo con inusitada fuerza en el momento presente.

Jaime Nubiola es Profesor de Filosofía del Lenguaje en la Universidad de Navarra. Ha sido *Visiting Scholar* en las Universidades de Harvard y Glasgow. Es autor de la monografía *El compromiso esencialista de la lógica modal. Estudio de Quine y Kripke* y de numerosos artículos sobre filosofía del lenguaje e historia de la filosofía analítica, Charles S. Peirce y la filosofía pragmatista.

ISBN 84-313-1402-8

9 788431 314026